JULIUS EVOLA (19 mai 1898 – 11 iunie 1974), n.la Roma. Format sub influenţa lui Nietzsche, Michelstaedter şi Weininger; legături cu futurismul lui Marinetti, grupul „papinian" Lacerba şi dadaismul lui Tzara. Pictor, teoretician al artei *(Arte astratta,* 1920). Ofiţer de artilerie în primul război mondial. La Roma frecventează cercurile de avangardă (Bragaglia, Balla etc.), azi e considerat drept cel mai important exponent al dadaismului italian. Poet. Studii politehnice nefinalizate. Se afirmă ca filosof şi istoric al culturii cu interese vaste şi atitudine constant anticonformistă: *Saggi sul idealismo magico,* 1925; *Teoria dell'individuo absoluto,* 1927*; Fenomenologia dell'individuo absoluto,* 1930. Autor al primului studiu italian despre Tantre: *L'uomo come potenza* (1926), reluat şi dezvoltat în *Lo Yoga delte potenza* (1949). Cercetări despre formele de realizare interioară, alchimie şi magie *{La tradizione ermetica,* 1931), neospiritualism *(Maschera e vollo dello spiritualismo contemporaneo,* 1932), cavalerism şi esoterism *(Il mistero del Graal,* 1937). Îşi precizează viziunea antimodernă, antiprogresistă şi antimaterialistă în *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), amplă panoramă a civilizaţiilor tradiţionale în contrast cu civilizaţia contemporană: „După ce o citeşti, te simţi transformat", scria Gottfried Benn. În plin război, după o serie de cărţi despre problema raselor *(Tre'aspetti del problema ebraico,* 1936*; Îl mito del sangue,* 1937; *Sintesi di dottrina della razza,* 1941), publică un important eseu despre asceza budistă: *La dottrina del risveglio* (1943), elogiat de The Păli Society. Surprins de un bombardament la Viena, în 1945, e rănit la coloana vertebrală şi rămâne cu o pareză a membrelor inferioare. Cărţi majore despre epoca sumbră a omenirii aflate în plin Kali-Yuga: *Gli uomini e le rovine* (1953), *Metafisica del sesso* (1958) şi *Cavalcare la tigre* (1961). O autobiografie intelectuală în *Il cammino di cinabro,* 1963; o interpretare istorico-ideologică *(Îl fascismo,* 1964), două volume de

miscelanee *(L'arco e la clava,* 1968*; Ricognizioni,* 1974); poezii complete *(Raâga Blânda,* 1969). Fondator de publicaţii *(Ur, Kmr, La Torre),* cu contribuţii strânse în *Introduzione alla Magia quale Scienza dell Io*, 3 vol., 1955 – 1956; vastă publicistică de-a lungul întregii vieţi. Tradus în numeroase limbi, în ciuda marginalizării la care l-a condamnat lumea universitară şi academică.

JULIUS EVOLA
METAFIZICA SEXULUI
2002

Cu un eseu introductiv de
Fausto Antonini
Traducere de Sorin Mărculescu

FAUSTO ANTONINI este titularul catedrei de antropologie filosofică a Universităţii Roma DI. Psiholog.

BUCUREŞTI, 1994
coperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE
Ilustraţia copertei:
Rebis (androginul Regelui şi al Reginei), planşă din München, sec. Al XV-lea

REFLECŢII DESPRE *METAFIZICA SEXULUI* A LUI JULIUS EVOLA

JULIUS EVOLA
„IL METAFISICA DEL SESSO
1969 – 1994, by Edizioni Medherrane, – Roma-Via Flaminia, 15*8
Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească ISBN 973 – 28 – 0476 – 9

1. Lectura lui Evola a fost una din cele mai entuziasmante ale tinereţii mele. Şi e sigur că, dacă ar trebui să aleg faimoasele zece cărţi ce ar merita să fie salvate în beneficiul descendenţilor galactici, aş trece pe listă cel puţin două sau măcar una dintre cărţile lui Evola. Cred că cititorul inteligent – şi cine-l citeşte pe Evola trebuie să fie şi chiar să devină mai inteligent – nu aşteaptă să-i fac obişnuitul rezumat al ideilor lui Evola. Evola se explică foarte bine singur, iar limbajul său, atât de bogat în forţă magică, ocultă, magnetică, inconştientă, esoterică, tradiţională, nu e cu siguranţă parafrazabil sau

substituibil. Ba chiar pretenţia de a-l rezuma sau de a-l „clarifica” ar putea apărea drept o profanare, o blasfemie. Scopul prefeţei mele, intrând şi în vederile editorului, care a avut bunăvoinţa să mi-o solicite, ca şi în cele ale dragului meu prieten Gianfranco de Turris, cu binecunoscuta şi inegalabila-i competenţă în materie de Julius Evola, este acela de a confrunta ideile lui Evola cu ceea ce se poate extrage lesne, mai cu seamă de către un observator cu preocupările subsemnatului, din examinarea lumii contemporane.

Chiar într-o carte recentă scrisă de doi cercetători germani se aduc probe în sprijinul unuia dintre pivoţii adevărurilor evoliene: deosebirea dintre sexe e programată de întreaga şi în întreaga natură din motive aproape complet străine de cele ale reproducerii. Natura are la dispoziţie mii de moduri de reproducere: de la diviziunea celulară la partenogeneză şi nu era câtuşi de puţin nevoie să elaboreze complicatul mecanism al sexelor doar în scopul perpetuării unei specii. Aceşti cercetători, ca şi toţi ceilalţi care au ochi la realitate, susţin la unison că scopul principal al reproducerii sexuate este acela de a augmenta sistemele de apărare împotriva atacurilor venite din exterior. Azi cunoaştem, mai cu seamă prin uimitoarea şi tragica vicisitudine a virusului sida, faimosul HIV, istoria incredibilă a vieţii viruşilor. După cum se ştie, viruşii nu sunt fiinţe autosuficiente, ca microbii sau bacteriile: nu au nucleu şi nu se pot reproduce altfel decât printr-o diviziune multiplă. Ei trebuie să se adăpostească într-un organism viu care le metabolizează substanţa nutritivă: exact ca ciupercile sau în general organismele micotice. Ei bine, viruşii se modifică necontenit în încercarea de a depăşi barierele ridicate în calea lor de către organism, anticorpi sau altele, la pătrunderea lor în celule. Reproducerea sexuată, multiplicând tipurile, adică genotipurile determinate cromozomial, multiplicându-le într-o măsură teoretic infinită, creează dificultăţi crescânde viruşilor,

care trebuie să re-înceapă „studierea”, aşa zicând, a „noului” organism pe care încearcă să-l invadeze. Ceea ce e valabil în cazul viruşilor e cu atât mai valabil în cazul microbilor şi bacteriilor, cu care lupta e, ca să spunem aşa, mai leală, în sensul că ei nu sunt atât de insinuanţi şi de „periculoşi ca viruşii, fiindcă pot fi contracaraţi de fagocite, de leucocite, de anticorpii organismului pe care încearcă să-l invadeze şi să-l distrugă.

Uimitor e însă felul în care Evola culege mărturii istorice, tradiţionale şi ştiinţifico-biologice pentru a demonstra teza aceasta care, din punctul de vedere al unui om nedezarmat, necondiţionat cu alte cuvinte de acea *mer de gla. Ce* ce ne oprimă, ar fi lesne de intuit şi evidentă: şi anume că raportul seuxal dintre două fiinţe – şi e vorba evident de fiinţele omeneşti – de sex diferit care e cu atât mai puternic, cu atât mai magnetic, cu atât mai irezistibil, cu atât mai pătruns de ceea ce Jung numeşte *unio,* cu cât cele două fiinţe sunt ontologic ele însele şi prin urmare ontologic determinate, distincte, diferenţiate. Femeia absolută e integral feminină, aşa cum o dovedesc femeile ce s-au apropiat cel mai mult de această femeie absolută, adică femeile aparţinând civilizaţiei din valea Indului: talie foarte subţire, şolduri foarte largi, fese ample, late şi proeminente, coapse puternice, glezne fine, sâni atât de turgescenţi, încât – după cum spune o poezie indiană – printre ei nu poate trece nici măcar tulpina unei flori de lotus, ochi mari, gură cărnoasă şi senzuală, nas mic, păr foarte lung. Dar aceasta nu e decât imaginea exterioară, erotico-estetică a femeii, după cum imaginea bărbatului liste cea a războinicului, dar a unui războinic de tipul „galului pe moarte” sau a unui Apollo cu privirea veşnic aţintită către un etern infinit, a războinicului nu „domnul Pachet-de-muşchi”, ci a războinicului armonios, cu bazinul îngust, dar nu minuscul, cu umeri laţi, dar nu mastodontici, cu faţa serioasă, dar nu severă, cu privirea inspirată, dar nu catatonică, cu mâna fermă, dar nu

cristalizată şi încremenită. Imagini exterioare, extrinseci şi estetice, *K* care însă denotă şi singure necesarele, inevitabilele diferenţe profunde dintre cei doi. Fără diferenţă, după cum vom vedea mai amănunţit în cele ce urmează, nu avem altceva decât un acroşaj, o petardă ce face bum imediat după lansare, un faliment, un joc mai mult sau mai puţin spectaculos din punct de vedere atletic între, organe genitale mai mult sau mai puţin capabile de excitaţie, nu avem altceva decât fiziologizarea sexului, una dintre decăderile denunţate până şi de Kali-Yuga.

2. Evola ancorează diferenţa dintre bărbat şi femeie în marea tradiţie clasică şi preclasică: bărbatul ca element unitar, ca spirit şi cer, femeia ca element diadic, ca pământ, ca materie. În tradiţie există exemple nenumărate, citate meticulos de către Evola şi pe care nu la voi mai relua aici: vreau doar să menţionez tradiţia clasică potrivit căreia, dacă e adevărat că Zeus este tatăl zeilor, iar Cronos, care-şi devora copiii, era tot bărbat, haosul primordial, pe care noi îl conotăm în sens masculin, era feminin, era femeie. Încă de aici se vede raportul misterios şi incredibil dintre bărbat şi femeie atunci când bărbatul e bărbat şi femeia femeie: forma plămădeşte materia, dar materia nu e o materie inertă, moartă, amorfă, ci o materie vie, însufleţită, animală, animată. Îţi vine aproape să râzi ori mai degrabă să plângi când te gândeşti ce a devenit raportul. Dintre sexe – aşa cum Evola arată încă din 1958 – în ziua de azi: un lucru mizerabil şi sărac, o mixtură de înşelăciuni, de trădări, de eşecuri, de exerciţii ridicole, de ingerări de pilule, de poţiuni şi de „injecţii spre a obţine erecţii de foarte lungă durată şi orgasme absolut lipsite de orice valoare, deoarece sunt lipsite de spirit, de arhetipalitate, de adevăr.

3. Nu se poate tăgădui faptul că Evola a fost complet denegat de lumea academică şi de intelectual», în rândul cărora domină stângita când acută, când cronică, dar totdeauna prezentă. Gândirea lui a fost răstălmăcită şi

calomniată, asociată cu nazismul şi fascismul, cu care neîndoios au existat unele raporturi, asociat cu rasismul, cu care nu a avut nicio legătură în accepţia de rasism biologic, asociat cu atitudinile reacţionare, câtă vreme atitudinea lui Evola e singura nu doar umană, ci umanistă şi istoriceşte credibilă ce se poate identifica pe planul culturii contemporane. După câte ştiu, numai eu şi Del Noce am susţinut teze de licenţă pe teme evoliene. Această luptă contra gândirii lui Evola nu e lipsită de semnificaţie: Evola e un mare demascator, un mare demistificator, în vreme ce astăzi se caută tocmai mistificarea, aş îndrăzni să spun chiar anihilarea gândirii şi a spiritului. Prăbuşirea comunismului, neobosit preconizată de mine, ca şi de alte spirite gânditoare, precum Benedetto Croce de pildă, nu a servit la mai nimic: scriu în vara lui 92, dar cred că pot face profeţia facilă că spiritul comunismului, materialismul comunismului, stupiditatea comunismului, simplismul reductiv la zero al comunismului, incapacitatea lui nu de a conjuga, aşa cum se spune azi, spiritul şi materia, ci de a anula spiritul şi de a salva o materie care, deşi considerată ca dialectică şi istorică, nu e decât tot o materie a materialismului vulgar, toate acestea vor dăinui. Vor dăinui pentru că lumea capitalismului nu se deosebeşte nici ea, prin spiritul ce o însufleţeşte, prin ideologia profundă, aş zice inconştientă sau ocultă, care o scaldă, de lumea comunismului. Acolo exista un imperativ al producţiei, care a devenit apoi privilegiu, samavolnicie şi dictatură, aici există dominaţia pieţei, în sensul cel mai banal, mai vulgar, mai stupid, mai limitat, mai regresiv şi mai reductiv din câte se pot imagina.

Zilele acestea a izbucnit „scandalul filodormelor”: un scandal care te face să râzi şi să plângi deopotrivă, pentru că în realitate el a devenit un sistem universal. N-au lipsit oamenii politici luminaţi care au arătat că ceea ce a ieşit la iveală nu e decât vârful aisbergului. Dar mentalitatea mercantilă există acum şi dincolo de piaţă, dincolo de piaţa

legitimă şi de cea nelegitimă (diferenţierea uneia de cealaltă devine de altfel tot mai dificilă), totul devine piaţă, devin piaţă sentimentele, totul se reduce la un *de ut des,* la un şantaj moral permanent şi aflat la baza oricărei relaţii umane. Faptul că, pe de altă parte, haosul e superior celui descris de Kali-Yuga, haos în care trăim, e demonstrat bunăoară de utilizarea, nicicând mai ridicolă şi mai improprie, a doua cuvinte la modă şi foarte curente: „corupţi" şi „corupători". Ca şi cum întreprinzătorul dornic să capete o licenţă, o antrepriză, un permis de construcţie ar fi cel care-l corupe pe politician, pe birocrat, pe funcţionarul public. El ar fi foarte fericit să-şi economisească banii şi sz poată construi pe baza unor permise normale, obţinute datorită valabilităţii operaţiei şi a mijloacelor puse în joc. *E constrâns, e constrâns,* e *constrâns* de către politician, de către birocrat, de către funcţionarul public, să plătească, să plătească o filodormă: prin urmare corupt şi corupător e doar politicianul, el e corupt, el e corupător, nu întreprinzătorul" e corupător. Dacă nu am trăi într-o epocă de dezordine, de desacralizare, de haos, de absurd, de persecuţie a tot ceea ce apare ca spirit şi de exaltare a tot ce e material şi brutal, atunci ar fi uşor de elaborat o lege potrivit căreia cei care denunţă o tentativă de extorcare sau o extorcare consumată nu comit niciun delict, delictul fiind atribuibil şi imputabil numai acelora care sunt deopotrivă corupţi şi corupători, adică politicienilor, funcţionarilor administrativi şi birocraţilor. Dar în situaţia asta, în epoca asta, în ţara asta, nu văd cum s-ar putea întreprinde vreodată ceva similar şi împotriva teroriştilor pocăiţi, care, având în sarcina lor nenumărate omucideri şi condamnări la muncă silnică, sunt puşi în libertate după numai câţiva ani, dacă nu chiar după câteva luni.

4. Evola a polemizat cu aproape tot ceea ce a fost exaltat de lumea contemporană şi chiar de cea modernă: a polemizat cu luminismul, a polemizat cu istorismul idealist

şi neoidealist, a polemizat cu pozitivismul, a polemizat cu psihanaliza, a polemizat cu aşa-zişii sexologi sau sexofili contemporani, cu Wilhelm Reich şi cu adepţii săi, a polemizat cu Ugo Spirito, unul din marii mei maeştri; polemicile acestea se năşteau totdeauna dintr-un sâmbure, dintr-un nucleu original şi puternic. Evola nu s-a resemnat, nu se putea resemna: trăiesc şi eu aceeaşi senzaţie în cercul meu restrâns, la cursurile mele universitare, când încerc să introduc idei care-mi aparţin – fiind totodată şi idei evoliene – despre diagnosticul şi terapia ipotetică şi imposibilă a racilelor lumii contemporane. Nu s-a resemnat fiindcă ceea ce el numea „demonia economiei" se combină cu o voluptate a degradării, a abrutizării, a promiscuităţii, a preferinţei pentru tot ce e mai rău, fapt care constituie tragedia cea mai teribilă a lumii contemporane. Un proverb negru spune:

„Mai răul face să le bată inima fetelor". Şi poveşti adevărate precum cele ale lui Bonny şi Clyde sau cea italiană get-beget a lui Johnny Ţiganul demonstrează cât de adevărată e observaţia. Ea ar putea părea banală: dar câţi băieţi buni, într-un sens deloc mărginit şi burghez, ci real şi profund, nu-şi dau seama că sunt dispreţuiţi de fete, şi câţi pui de lele, ca să mă exprim delicat şi eufemistic, nu sunt asaltaţi de izmenite care-şi oferă gura şi sexul, entuziasmate de atmosfera aceea delincvento-drogato-degradato-profanato-por-coaso-fetido-dezgustătoare?

5. Şi aici se cade să deschidem o lungă, o importantă paranteză, o paranteză esenţială şi fundamentală, despre lumea femeii. Evola n-a apucat să vadă formele cele mai aberante, cele mai sinucigaşe, cele mai penibile şi cele mai ignobile şi mai cretine al feminismului. Noi însă, care le-am văzut, putem aprecia ce a devenit femeia „graţie" feminismului. Să lăsăm baltă argumentul răsuflat ai drepturilor civile, politice, sociale şi economice cucerite de femeie. Aceste drepturi sunt evidente şi sacrosancte şi, printre altele, nici nu e adevărat că nu au fost total

cucerite. Această civilizaţie care exaltă femeia mamă, care-şi are în Fecioara Mamă a lui Dumnezeu simbolul cel mai clasic, această civilizaţie nu are curajul să le apere pe mamele care muncesc: două luni înainte de naştere şi trei luni după: iată tot ce-i pot oferi femeii Statul şi instituţiile parastatale, abandonând copiii, care, pe deasupra, stau în cămine, locuri aproape totdeauna inadecvate sau extrem de scumpe (şi spun inadecvate ca să rămân în cadrul unui anume eufemism): la ce servesc predicile papei, acest împărat roman sacralizat, la ce servesc predicile despre unitatea familiei, despre sanctitatea căsătoriei, despre caracterul ei indisolubil, despre fidelitatea din cadrul ei, când femeia e trimisă să muncească cu ditamai burta de şapte luni şi apoi expediată iarăşi la muncă cu un sugar de trei luni? Rezultă de aici, pe lângă altele, că această civilizaţie, după ce că este o *mer de glacé,* e „şi total incoerentă, fiindcă nu apără nici măcar lucrul de câte, după cum vom vedea, se slujeşte ca să reprime. Feminismul avea însă mii de justificări: pentru că figura prostituatei a fost inventată de către bărbat, pentru că orgasmul feminin modelat după al lui sau nemodelat sau inventat sau presupus sau mistificat sau imaginat, a fost impus de către bărbat. Pentru că femeia, îngerul casei, Penelopa ţesătoare perpetuă, femeia izolată în gineceu, femeia incapabilă să gândească, dacă nu e curtezană, a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia asupra căreia soţul are drept de viaţă şi de moarte a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia fricoasă şi incapabilă de sentimente puternice, şi de pasiuni, ci numai de candori şi suavităţi şi virginităţi care trebuie menţinute sub protecţia unei armate de prostituate, pentru ca, după cum spun Sfântul Toma şi Sfântul Augustin, otrava lascivităţii să nu năpădească şi să nu altereze ca o hazna revărsată casa şi familia şi familiile toate din toate ţările şi toate aşezările şi toate ţinuturile, a fost inventată de către bărbat. Or, femeia e întru totul îndreptăţită să se revolte împotriva

acestei turpitudini a bărbatului, care a inventat o femeie inexistentă, impunându-i apoi propria lui invenţie.

Femeia are o fantezie de mii de ori mai bogată decât cea a bărbatului, ea e de mii de ori mai sado-masochistă decât bărbatul, chiar dacă sadismul ei nu e de factura celui al lui Jack Spintecătorul, ci e subtil, impalpabil, dar profund, a cărui mare satisfacţie e să-l umilească pe bărbat, să facă din el o fiinţă fără vlagă, ridicolă, un bufon, o paiaţă, o marionetă, de faţă cu alţii. Femeia e infinit mai curajoasă decât bărbatul. După cum a scris un neurofiziolog, G. Maranen, un bărbat, dacă ar avea de îndurat oboseala sarcinii şi a naşterii, ar muri. Femeia e mai puternică decât bărbatul, cu excepţia musculaturii, care contează prea puţin. Femeia, printre altele, trăieşte azi cu şapte ani mai mult decât bărbatul, ceea ce arată câte eforturi depune bărbatul, complet depăşit de ceea ce se întâmplă.

Ei bine, femeia aceasta, înzestrată cu imense bogăţii biologice şi psihice, a vrut, pentru a se pune în valoare, să-l maimuţărească nu doar pe bărbat, ci tot ce e mai rău în bărbat; aroganţa lui, pretenţia lui cretină, niciodată confirmată, de fi *single* şi suficient sieşi (ah! ah!), jocul puterii şi puterea însăşi, drept care deseori am auzit tinere abandonate de partenerul lor zicând: „Acum o să-l seduc eu, o să-mi folosesc eu toate mijloacele – şi când o femeie îşi pune la bătaie toate mijloacele este irezistibilă – pentru ca după aceea să-l părăsesc eu: eu trebuie să-l părăsesc, nu el pe mine”. Această competiţie stupidă cu bărbatul nu produce, desigur, dina-misme sentimentale pozitive. Pe de altă parte, femeia nu-şi asumă responsabilităţile cele mai grele, muncile cele mai grele ale bărbatului: nu există femei mineri, decât în mod cu totul excepţional; nu există femei vidanjoare; nu există femei care să sape pământul; nu există femei piloţi, decât în mod excepţional; nu există femei furnaliste, decât în mod excepţional, cu toate că femeile ar putea face foarte bine toate aceste munci,

deoarece ele sunt mai exacte, mai curajoase, mai puternice decât bărbatul…

La Milano a apărut de curând o asociaţie, pe care voiam eu însumi să o înfiinţez cândva, numai că mi-au luat-o înainte lom-barzii, al cărei scop e apărarea drepturilor bărbatului şi a egalităţii bărbatului cu femeia. Mi se pare cum nu se poate mai oportună. Ar fi suficient să ne gândim la sentinţele de încredinţare a copiilor cu ocazia separărilor dintre soţi, totdeauna în favoarea mamei, chiar dacă aceasta e o prostituată notorie, şi la prejudecata că femeia este totdeauna şi în orice caz partea cea mai slabă, în cuplul conjugal.

6. Concepţia mea se depărtează de cea a lui Evola nu atât prin faptul că admite complementaritatea celor două sexe (aici sunt absolut de acord cu marele cunoscător al lumii tradiţionale), cât printr-o înţelegere diferită a acestei complementarităţi. Bărbatul, spiritul, forma, unul; femeia, materia, pământul, dualul. Mie mi se pare mai degrabă că femininul e de găsit nu numai în femeie, ci şi în bărbat, şi nu în sens negativ, oarecum ca un atentat la virilitatea bărbatului, ci în sensul de completitudine. Şi tot aşa masculinul sau virilul trebuie identificat şi în femeie, dar aici în sens negativ. O orientare către această concepţie, care va găsi cu siguranţă mulţi oponenţi şi sceptici, poate fi dată de gândirea lui Jung, care numeşte *animus* lumea masculină şi *imago-ul* masculinului care trăieşte în femeie, şi *anima* lumea feminină şi *imago-ul* femininului care trăieşte în bărbat. Am observat că în iubirile cele mai profunde, ca şi în vis, are loc o-schimbare a sexelor; bărbatul visează să devină femeie pe durata acuplării şi invers, iar femeia visează să devină bărbat în acuplare şi invers. Asta demonstrează că termenii feminin şi masculin au o semnificaţie spirituală profundă, aşa cum Evola a arătat foarte bine. Dialectica aceasta e totuşi, după părerea mea, mai complexă decât presupune Evola şi, în ce mă priveşte, eu aş răsturna valoarea atribuită de el

bărbatului, ca războinic, îndrumător, filosof sau conducător de stat, iar femeii ca propagatoare orizontală a speciei, ca refugiu şi port şi ca fiinţă dominată sexual (chiar dacă acest „dominată" trebuie înţeles în sensul spiritual de elevaţie şi nicidecum în cel de subordonare şi de inferioritate). Cu siguranţă însă că Evola are întru totul dreptate în ceea ce priveşte necesitatea unei formaţii şi a unui îndrumător. Şi din punct de vedere istoric şi tradiţional, această formaţie şi această îndrumare au fost asigurate şi reprezentate de către masculin, de către bărbat. Or, nu e greu de văzut că nu mai există „bărbaţi" şi „femei". Nu mai există bărbaţi pentru că nu mai există virilitate, curaj, lealitate, transparenţă, coerenţă, fidelitate faţă de înţelegeri, dispreţul faţă de primejdii şi capacitatea de a înfrunta moartea şi viaţa; nu mai există femeie fiindcă nu mai există acea disponibilitate, care, cu un cuvânt oarecum ambiguu, se poate numi şi docilitate sau pudoare sau spirit de supunere sau capacitate de întâmpinare şi de disponibilitate profundă, care nu numai că face ca femeia să fie femeie şi bărbatul bărbat, ci îi îngăduie şi lui şi ei să fie tot mai mult ei înşişi, aşadar să fie tot mai mult atraşi şi atrăgători în raport cu sexul opus.

Opera lui Evola prezintă o puternică solicitare educativă, mistică şi erotică. Dar după cum am spus, mă îndoiesc că această puternică solicitare, cea mai puternică din câte cunosc şi din câte-mi pot imagina, ar mai putea avea astăzi vreun efect. Antropologul şi psihologul sunt datori să remarce o valoare şi o caracteristică excepţională în opera lui Evola: ea constituie un veritabil calc, un soi de contrafigură sau de basorelief sau de figură în contralumină necesară pentru a înţelege în profunzime, în sens spiritual şi ocult, în sens subtil şi metafizic, lumea sexualităţii de azi, atât în degradarea ei penibilă, cât şi în caracteristicile ei specifice, de perversiuni şi turpitudini.

Să fie foarte clar: când vorbesc de turpitudini, în acest concept nu încape niciun accent moralizator, ci o

simplă constatare de fapt: e abject ceea ce decade, ceea ce se viciază, ceea ce putrezeşte: şi viaţa sexuală a cuplului actual e degradată, decăzută, golită de emoţii şi putredă. Dar libidoul pe care-l avea în vedere Evola, poate oarecum cristalizat şi încremenit în structura totuşi sublimă şi nobilă, a tradiţiei, s-a adâncit în diferite direcţii, cu excepţia aceleia, evidente, a agresivităţii. Agresivitatea însăşi s-a transformat şi a devenit ceva gratuit şi-l ntrat în putrefacţie, după cum se vede din litigiile interpersonale, din conflicte, din gherile, din asasinate, din asociaţiile criminale. Putere, finanţa, politică, criminalitate, răspândire şi utilizare a drogurilor, toate acestea apar tot mai mult ca un ghem inextricabil, dar extrem de logic. E însăşi transformarea aurului în excrement, dar într-un excrement ce are caracteristicile a ceea ce a fost aur şi nu mai poate fi aur. Cu riscul de a părea banal, trebuie să repet tot ce au strigat, inutil însă şi ei, cei ce au fost denumiţi cu dispreţ – însuşi Evola îi dispreţuia – „profeţii sexului”, numele cel mai cunoscut şi mai mare fiind cel al lui Wilhelm Reich; trebuie să repet, aşadar, că la baza acestei cangrene se află indubitabil represiunea sexuală. E adevărat, cum spune Evola, că represiunea sexuală şi-a pierdut, aşa zicând, minţile, deoarece expresia maximă şi cea mai înaltă a sexualităţii nu implică represiune, dar implică disciplină, ordine, ierarhie, recunoaştere inechivocă şi neambiguă a rolului şi misiunii fiecăruia. Mărturiile din India prearianã nu lasă însă nici a îndoială şi nu permit echivpcuri: civilizaţia aceea nu era tradiţională în sens evolian, pe când invadatorii arieni au fost cu siguranţă tradiţionali în sens evolian. Acea civilizaţie era, dintr-un punct de vedere arian şi tradiţional, aşa zicând clasic, o civilizaţie orgiastică. Amestecarea sexului cu extazul nu se producea printr-o ridicare a femeii la disciplina, la ordinea, la forma bărbatului, ci s-ar părea că tocmai femeia, în matriarhatul ei, era cea care „trăgea în jos” puterea masculină şi o dizolva într-o masă gelatinoasă

de lascivitate.

Aici, judecata mea se desparte radical de cea a lui Julius Evola. Schematizând, oarecum forţat, ca în orice schemă, se poate spune că pentru Evola adevărata valoare e virilitatea, în timp ce pentru mine adevărata valoare e feminitatea. Formulate astfel, atât opinia lui Evola, cât şi interpretarea mea pot părea false. Eu exprim însă o linie tradiţională, şi anume că, după părerea mea este, desigur, adevărat că modelator e bărbatul, dar „materia" modelată îşi are deja propria „natura signata" şi că această natură este esenţa universului.

E ciudat că, parcurgând literatura erotică şi chiar pe cea sexo-logică, tema seducţiei feminine se vede rareori tratată pe îndelete, în *Enciclopedia Universale Einaudi,* de pildă, la cuvântul „donna", articol compilat de către o feministă atât de zeloasă ca Basaglia, se vorbeşte foarte puţin, aproape deloc, despre seducţia feminină. Nu o cunosc pe doamna Basaglia, dar sunt gata să cred că ea, asemenea zdrobitoarei majorităţi a feministelor, nu e înzestrată cu mari atracţii estetico-erotice. Iată încă un lucru adeseori dat uitării. Nimeni nu vorbeşte despre frumuseţea sau urâţenia femeilor

(femeile sunt, fireşte, cele mai îndreptăţite să vorbească despre frujnuseţea sau urâţenia bărbaţilor). Nimeni nu vorbeşte despre abisul care separă senzualitatea masculină de cea feminină. În această orgie de unisex, se pierd toate distincţiile şi tot ceea ce, după cum Evola nota şi preconiza pe bună dreptate (şi lucrurile au mers chiar şi mai rău decât constata el), face ca un sex să fie atrăgător pentru celălalt, semnificativ pentru celălalt, recognoscibil pentru celălalt. *Sexus* înseamnă divizat, implicând, aşadar, o diviziune şi o ramificaţie, ca în mitul antic al androginului. Momentul magnetic e însă furnizat în mod esenţial de către femeie.

Nu vrea nimeni să nege, desigur, că femeia poate fi atrasă de bărbat, evident, nu vrea nimeni să nege pasiunea

femeii şi faptul că, atunci când se declanşează, e uneori mai profundă şi mai penetrantă decât cea care apare şi se instalează în bărbat. Dar într-un anumit sens, ca să ajungă la niveluri de mare pasiune invadatoare, femeia trebuie să fie iniţiată, trebuie să fie „utilizată" (îmi imaginez furiile feministe stârnite de răstălmăcirile provocate de acest cuvânt), trebuie să fie „antrenată", trebuie „să se deschidă" cu adevărat. Femeia deschisă este femeia care nu doar a suferit o deflorare, ci e o femeie deschisă chiar în vulva ei mentală, în vaginul ei mental. E uşor să găseşti femei deflorate (mult mai greu e să găseşti virgine), e uşor să găseşti femei deflorate anatomic, e însă mai dificil să găseşti femei deflorate sexual, foarte greu să găseşti femei deflorate orgastic, aproape imposibil să găseşti femei deflorate mental.

7. Spuneam că cel mai mare merit ştiinţific al operei lui Evola îl găsim atunci când întreprindem, cu mijloacele psihologiei profunzimilor, analiza perversiunilor. Cele mai cunoscute perversiuni sunt fetişismul, sadismul, masochismul, voyeurismul sau scopto-filia. Unii consideră perversiune şi homosexualitatea, dar cei mai mulţi autori, definind-o ca „inversiune", nu o consideră nici măcar *stricto sensu* patologică. Putem începe chiar de la aceasta, adică de la homosexualitate. Nu ne ocupăm de homosexualitatea care poate avea baze de tip endocrino-morfologic, cu alte cuvinte cea care poate fi numită mai nimerit intersexualitate. Ne ocupăm de homosexualitatea psihică, în virtutea căreia un individ poate avea o înfăţişare foarte virilă, simţindu-sfr totuşi femeie, sau o femeie poate avea un aspect foarte feminin, comportându-se totuşi ca un bărbat şi dorind să se apropie de o persoană de „acelaşi sex cu el.

Conflictul are loc între cei ce consideră că homosexualitatea este în fond o patologie care derivă de obicei din unele probleme ale copilăriei, din figuri parentale fie prea blânde, fie prea severe şi, ca atare,

nearmonizate (mame masculine sau taţi feminini, bunăoară), şi cei ce consideră că homosexualitatea nu e decât una dintre numeroasele modalităţi de exprimare a vieţii sexuale, nu numai legitimă, dar şi absolut normală, în aceeaşi măsură ca şi heterosexualitatea. Trebuie să mărturisesc că m-am străduit îndelung, mai mult din raţiuni de conformism ideologic inconştient decât dintr-o convingere profundă (vorbesc, fireşte, cu mintea de pe urmă), să privesc homosexualitatea ca pe un comportament sexual normal la fel ca şi heterosexualitatea. E evident că din tot ce urmează să spun, atât despre homosexualitate, cât şi despre perversiuni, este exclusă orice judecată de tip moral. Totuşi experienţa mi-a demonstrat că homosexualul psihic, pur psihic, are probleme extrem de grave în raport cu figurile parentale. Cu alte cuvinte, homosexualul masculin e deseori terorizat de vagin, perceput ca o prăpastie fără fund sau ca o cursă dinţată, de vaginul matern, protofip al tuturor vaginelor şi al tuturor femeilor de pe lume. Homosexuala feminină e terorizată de penetraţia falică, percepută ca sadică, chinuitoare, lentă, insuportabilă.

Desigur, nu toţi cei cărora, ca bărbaţi, le e frică de vagin şi, ca femei, de falus, devin homosexuali. Pot să devină pur şi simplu impotenţi şi frigide, pot deveni căşti şi chiar se pot dedica unei „vocaţii" religioase: aceste prime experienţe negative pot cunoaşte, în sfârşit, diverse dezvoltări. Totuşi, dacă după un tată nu cunoaştem copiii ce pot proveni din el, după copii putem cunoaşte taţii şi mamele. Nu e neapărat dificil ca, pornind de la psihologia unui homosexual, să reconstituim originea psihopatologică. Dar în contextul de faţă e interesant de notat că homosexualitatea e produsul fie al reprimării în sens reichian, fie al reprimării în sens evolian. Despre reprimarea în sens reichian e mai simplu şi mai uşor de vorbit, chiar dacă azi nu se mai vorbeşte de Reich. Ideea este că sexualitatea a fost reprimată nu numai în sens

freudian, adică direct şi macroscopic relevabil, chiar dacă mascat în inconştient, ci şi în sens reichian, adică a fost reprimat afluxul corpilor erotici, afluxul energiei organice cosmice în organele genitale şi în organism. Reprimarea în sens evolian înseamnă că modalităţile şi arhetipurile virilităţii olimpice şi ale feminităţii demetrice şi hetairice au fost amestecate, răsturnate, dislocate, desacralizate şi practic distruse. Amândouă aceste operaţii au avut loc de-a lungul istoriei şi rezultatul îl reprezintă prin urmare nişte biete cioturi, din punct de vedere erotico-sexual şi erotico-mistic, de fiinţe private de orice capacitate de a se bucura şi crea.

Să examinăm însă în mod separat diversele situaţii de perversiune. Am spus deja că homosexualitatea e o mărturie a incapacităţii de a-l accepta sexual şi mental pe celălalt: celălalt inspiră teamă şi în consecinţă te refugiezi în propria imagine de sine, adică te amputezi, te privezi de experienţa incredibilă a unei alterităţi total diferenţiate. Ce. E oare sadismul dacă nu pervertirea agresivităţii înseşi care e în mod natural conexată cu actul sexual, mai cu seamă din partea bărbatului? După cum arată cazuistica clinică, o carenţă de agresivitate poate duce şi la anumite forme de impotenţă sau de ejaculare precoce. Masochismul ce g oare dacă nu degenerarea acelui tip de „masochism natural” al femeii, adică a capacităţii de a te bucura suferind şi de a suferi bucurându-te, realitate pe care femeia o trăieşte, atunci când o trăieşte (dat fiind că în prezent naşterile cezariene au devenit aproape o regulă), de pildă în chinurile facerii şi în timpul naşterii propriu-zise? Capacitatea femeii însă de a suferi bucurându-se sau de a se bucura suferind s-a transformat, contrafăcându-se sau eşuând: a devenit masochism autodistructiv sau autolezator, ca în depresiile grave, în>incidentele repetate, în toate formele de nevroze autodistructive şi necro-file, sau a devenit necesitate de a-l face să sufere pe partener spre a-i putea suferi suferinţa:

spre a i-o suferi şi, firește, a i-o savura.

Potenţa acuplării şi infinitele sale modalităţi sunt reduse în cazul fetişismului la o imagine, la un obiect, sunt concentrate şi punctu-alizate, sunt contrafăcute şi ridiculizate. Ca într-o acţiune magică monstruoasă, ca într-o vrăjitorie congelatoare, întreg ansamblul vieţii sexuale este redus la un mic obiect, la un ciorap, la un pantof cu toc cui, la un chilot, la un sutien, şi acel obiect devine substitutul obiectului dorit, al femeii, al vaginului, al totalităţii acuplării, în exhibiţionism este amplificat monstruos faptul că femeia şi bărbatul doresc să atragă atenţia, să atragă atenţia partenerului potenţial, să atragă atenţia aşa cum procedează lumea animală în ansamblul ei, când, în perioadele de rut, trece prin transformări profunde de ordinul culorilor, mirosurilor, comportamentelor. Exhibiţionistul se mulţumeşte cu această expunere, cu acest efect de surpriză, cu acest act ce taie respiraţia privitorului: femeia îşi exhibă părţile provocatoare şi sexuale ale corpului, îndeosebi fesele, coapsele şi sânâi, bărbatul îşi exhibă falusul, riscând închisoarea.

În voyeurism sau scoptofilie, în fine, întâlnim cea mai semnificativă contrafacere a lumii tradiţiei esoterice şi de ordin mistic: contemplaţia. Contemplaţia femeii în nuditatea ei absolută, nuditate anatomică şi nuditate spirituală, constituie unul din momentele cele mai importante ale oricărei ceremonii iniţiatice, misterice, erotice. Femeia misterelor trebuie să fie totdeauna şi mereu goală. De altfel, e suficient să ne gândim că sutienele şi chiloţii datează doar de câteva secole. Şi nu e o întâmplare că în fazele de început ale revoltei juvenile, ale mişcărilor studenţeşti, în campusurile americane, au fost arse şomoioage de chiloţi şi sutiene. În viaţa psihică, spirituală şi chiar materială totul e semnificativ şi chiar unsubiect ce poate părea banal şi goliardic avea o semnificaţie profundă. Drept care a şi fost violent

combătut.

Aş vrea să amintesc un episod la care am asistat personal în primii mei ani de învăţământ universitar, chiar când exploda protestul tinerilor din anii 69 – 70. Un grup de tineri ocupase Casa Studentului din Roma, revendicând condiţii mai bune de hrana, cazare etc. În Casa Studentului fusese expusă o imagine de carton, de mari dimensiuni, reprezenfând o femeie goală în toată splendoarea şi strălucirea frumuseţii. Când o delegaţie de studenţi ceru să fie primită de către rectorul D'Avack, acesta răspunse că nici nu se gândeşte să stea de vorbă cu ei dacă nu înlătură mai întâi „femeia goală" de pe acoperişul Casei Studentului. Ceea ce s-a şi făcut numaidecât. Reprimarea sexuală e mai importantă decât orice altceva şi poate constitui chiar un element favorizam al unor tratative.

8. Una din cele mai grave tragedii ale omenirii constă în prăbuşirea tuturor valorilor. Aici Nietzsche, care într-un anumit sens e şi un anticipator al lui Evola, formulase într-adevăr fără echivocuri şi ambiguităţi realitatea unor milenii de aşa-zisă civilizaţie, realitatea răsturnării tuturor valorilor. E drept că Nietzsche găsea o soluţie, câtuşi de puţin de tip nazist, ci de tip utopico superumanist, care nu rezolva nimic şi folosea doar ca sursă de inspiraţie pentru poezii impresionante. Dar problema răsturnării tuturor valorilor, acea analiză nemiloasă, crudă, dar de un realism olacial, pe care Nietzsche o întreprinde mai cu seamă în *Genealogia moralei,* nu a fost continuată. A fost reluată indirect de către însuşi Evola, care însă contrapune un om al Tradiţiei intangibile unei catastrofe biologice, psihice, azi chiar ecologice. Desigur, nu poţi pricepe nimic din lumea în care trăim fără a fi trecut prin Evola şi îndeosebi prin acel Evola din *Metafizica sexului.* „Metafizica sexului" a lui Evola e înserată într-un context coerent de valori şi de logici, un context care îşi află, de exemplu, în *Revoltă contra lumii modeme,* un cadru istoric şi metafizic complet.

Este totdeauna arbitrar, şi poate încă şi mai arbitrar în cazul lui Evola, să extrapolezi anumite concepte din contextul unitar şi coerent ce le conţine. Şi totuşi sunt nevoit să fac o atare operaţie, deoarece valoarea unor trimiteri, a unor sinteze, a unor corelaţii, a unor asociaţii evoliene e de natură să încalce apoi bună parte din gândirea lui, bunăoară ceea ce face din el un adversar atât de înverşunat al lui Reich, al lui Croce, al lui Spirito, al Luminismului, ca să dau numai câteva exemple. Omul Tradiţiei este acum inaccesibil, iar o idee ca aceea de a crea un grup de gtvernanţi, de îndrumători ai planetei pe baza vechilor dinastii e o idee patetică şi poetică, şi-atât. Trebuie atunci să renunţăm la orice luptă, la orice recontopire a erosului cu mistica, la orice denunţare a rolului pe care – de pildă – l-a jucat catolicismul pentru a înnobila o limită, castitatea, şi pentru a umili şi a ofensa, cu o falsă filosofie sexuală, viaţa, în expresia ei naturală şi turges-centă? Trebuie atunci să acceptăm această reprimare omniprezentă în care se regăsesc toate partidele, toate ideologiile, toate religiile, fără a ne revolta împotriva ei doar pentru că cei bogaţi şi cei puternici o simt mai puţin, în măsura în care sunt dezlegaţi de atâtea servituţi pe care săracii şi oamenii normali sunt nevoiţi să le suporte? Să credem atunci neapărat că cultura noastră este iremediabil osândită să rămână şi să devină tot mai mult o enormă raţionalizare a represiunii? Trebuie oare să asistăm la năruirea unor ideologii precum cea nazistă, care merită fără nicio îndoială să se năruie, dar care exploata şi germeni de libertate, nevoi de justiţie neformulate şi neîmplinite, interogaţii şi dorinţe de a ne elibera de opiumuri şi morfine, fără a şti să reţinem ceea ce i-a

 în scăpat marxismului şi i-a scăpat şi fascismului, nazismului, democraţiei, şi chiar şi democraţiei liberale, care nu e decât un sistem formal de organizare extrinsecă a intereselor, a exigenţelor, a ideologiilor şi puterilor? După

părerea mea, nu.

După părerea mea, în orice copil care se naşte, renaşte un Reich, renaşte un Evola, renaşte adică posibilitatea, repede însă înăbuşită, fireşte, a unei vieţi bazate pe un instinct asociat cu şpil ritul, care e spiritul însuşi, dezvoltarea, descoperirea, creşterea şi expansiunea vieţii înseşi. Băgaţi de seamă: orice treaptă care conduce la acuplarea cosmică, la acuplarea absolută, 1; acuplarea continuă e tăiată. O ştiau Supuşii Iubirii, poeţii „dul celui stil nou”, o ştia Dante Alighieri, o ştia Oscar Wilde, şi anume că nu poţi întrerupe dezvoltarea preconstituită în inconştient care duce de la apropiere la acuplare. De altfel, îndrăgostirea la prima vedere, Greta Garbo care întâlneşte privirea frumosului ofiţer şi din acel moment se naşte o iubire irezistibilă, fascinaţia Marlenei Dietrich, femeie – s-a aflat mai apoi – nicidecum feminină, cum de altfel îmi apărea şi mie, în *îngerul albastru.* Care dezlănţuie uraganul în sărmanul profesor fascinat şi distrus, o cunosc toţi cei care retrăiesc senzaţiile descrise de către Platon în *Phaidros:* inutil să mai amintim încă o dată că marile iubiri ale istoriei occidentale, Paolo şi Francesca, Othello şi Desde-mona, Romeo şi Julieta, Heloiza şi Alblard, toate sfârşesc rău, din pricină că Occidentul a blestemat dragostea în expresia ei completă. Totul e fals, totul e mistificat. Curtea cea mai bine primită e cea mai brutală, chiar dacă e criticată, curtea făcută unei femei în fond nu mai există. Atingerea uşoară a unei mâini de ciitre altă mână poate fi capabilă să provoace *un* orgasm, după cum exaltarea continuă a tipului de atlet al sexului poate provoca numai greaţă. Dezorientat însă e sufletul, sufletul în care sexul şi sentimentul s-au scindat.

Scriam asta cu ani în urmă când am citit opera lui Rollo May, *L’amore e la volontă,* unde se susţine tocmai ideea că adevărata represiune în Occident nu e represiunea sexului, ci reprimarea unităţii dintre sex şi sentiment, la care eu adaug: dintre sex, sentiment şi iubire

sacră. Orgia sexului la care asistăm astăzi, filmele sexy, pornografia invadatoare, sex shopurile ş.a.m.d. reprezintă încă o acţiune a reprimării, fiindcă atâta timp cât sexul e vulgarizat, fiziologizat, terfelit, debarasat de orice obligaţie şi cvasiironico-sarcastic, sexul nu mai e spirit, nu e aventură, nu e noutate, nu e creaţie, nu e dăruire, nu e descoperire, nu e tremur şi cutremur.

Julius Evola e un autor profund izolat, deoarece a atins culmi de adevăr, a prins în cleştii cercetării dialectice şi ai adevărului noduli dureroşi ai unei omeniri în descompunere. Julius Evola ar trebui citit în şcoli, explicat, introdus în programele de învăţământ sau măcar contestat şi criticat, pentru că la adevăr nu poţi ajunge decât prin exerciţiul dialectic.

9. Încheind această prefaţă, pentru care sunt recunoscător editorului şi prietenului Gianfranco de Turris, îmi simt inima strânsă de o menghină cu adevărat infernală, la propriu. Senzaţia cuştii, despre care vorbeşte Reich atât de des, din care nu izbuteşti să ieşi şi unde orice mişcare ar schiţa prizonierii; n-ar fajcejdecât să amplifice forţorâtiilor Daci” ăţT7 eflecta măcar o clipă la perspectiva operei mirabile a lui Julius Evola, dacă aţi reflecta o clipă, aţi deveni conştienţi de adevărurile profunde ce izvorăsc din opera aceasta pasionată, bogată, doctisimă: aţi vedea atunci infinitele mizerii omeneşti nu cu ochiul pietăţii creştine – pietatea, spunea Spinoza, nu e o virtute –, nu cu ochiul indulgenţei sau al duioşiei sau al amărăciunii sau al resemnării sau al spaimei sau al neputinţei, ci cu ochiul clarităţii, ca să ştim ce am pierdut, de ce am pierdut şi în ce anume ne-am transformat pierderea.

Logica puterii şi logica pieţei sunt nemiloase, dar sunt neutre: teoretic ele ar fi putut fi puse şi în slujba apărării dragostei sau cel puţin ar fi putut sluji la apărarea structurilor ce-ar fi putut îngădui reedificarea dragostei. Aşa ceva nu e însă cu putinţă, pentru că puterea s-a născut în definitiv spre a se opune posibilităţii de a iubi. Nu e o

întâmplare faptul că puţinele comunităţi libere din punct de vedere sexual, trobriandienii din Pacific, muriaşii din centrul Indiei, viaroaşii din pădurea amazoniană – chiar dacă toţi aceştia mai există încă – sunt situaţi în afara marilor drumuri ale expansiunii etnice. Etruscii pacifici şi erotici au fost eliminaţi de către romanii duri, şi Sparta s-a impus în dauna Atenei: dar dacă în acest caz e vorba de o palmă de pământ, în realitate întreaga planetă a fost invadată de o furie posesivă, achizitivă, etnocen-trică, patricentrică, belicoasă, distructivă, exaltând agresivitatea, şi care va continua şi pe viitor să se acumuleze tot mai mult din cauza represiunii înseşi şi a cercului vicios pervers, trosnind acur şi în sens fizic, ecologic, sub loviturile non-vieţii.

Toţi exaltă astăzi viaţa, dar continuă să exalte şi ceea ce distruge viaţa, şi anume sciziunea schizofrenică dintre sex şi sentiment, dintre dragostea sacră şi dragostea profană, dintre putere orgasmului cosmic şi puterea extazului divin.

Matriarhatul în care ne aflăm prezintă acest paradox: şi anum că femeile care-l comandă nu sunt în esenţa lor femei, ci avortoanţ stângace de bărbaţi rataţi, a căror definiţie nu e chiar inexac atribuită lui Freud.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Fausto Antonii

Prezenta traducere a fost făcută după ediţia italiană: Julius Evola, *Metafisica de-l sesso,* Edizioni Mediterranee, Roma, 1984. Am utilizat şi ediţia germană, apărută în 1962, în reeditarea: Julius Evola, *Metaphysik des Sexus,* ubersetzt von Maria Schön und Hermann Maier, Klett-Cotta im UUstein Taschenbuch, Frankfurt/M; Berlin; Wien, 1983, de unde am preluat cele câteva pasaje adăugate de autor. În corectură, am revăzut întregul text cu ajutorul celei mai recente reeditări italiene (ianuarie 1994), care însă nu clarifică nici ea două, trei trimiteri nesigure, fără

ca interesul cărţii să scadă din acest motiv. Din această ultimă ediţie am preluat şi eseul introductiv al lui Fausto Antonini.

S.M.

INTRODUCERE

1. Delimitarea subiectului

Titlul cărţii de faţă cere o precizare în ceea ce priveşte termenul de „metafizică”. Acest cuvânt va fi utilizat aici în două sensuri. Primul dintre aceste sensuri e destul de curent în domeniul filosofiei, unde prin „metafizic” se înţelege căutarea principiilor şi semnificaţiilor ultime. O metafizică a sexului va fi, aşadar, studiul a ceea ce, dintr-un punct de vedere absolut, înseamnă fie sexele, fie raporturile întemeiate pe sexe. O asemenea cercetare nu are multe antecedente. O dată citat Platon şi dacă facem abstracţie de unele prefigurări ce pot fi găsite la autori din Renaştere, de teoriile lui Bohme şi ale câtorva mistici heterodocşi, care s-au inspirat din el, până la Franz von Baader, trebuie să ajungem la Schopenhauer, după care ar mai fi de menţionat numai Weininger şi, într-o anumită măsură, Carpenter, Berdiaev şi Klages. În epoca modernă, şi mai cu seamă în zilele noastre, studiile despre problema sexelor din punct de vedere antropologic, biologic, sociologic, eugenie şi, în sfârşit, psihanalitic s-au multiplicat în mod endemic; s-a creat astfel chiar un neologism pentru cercetările de acest gen: „sexo-logia”, dar toate acestea au puţin sau chiar nimic de a face cu o metafizică a sexului. În acest domeniu, ca şi în altele, cercetarea semnificaţiilor ultime nu i-a interesat pe contemporanii noştri sau au considerat-o neconcludentă şi depăşită. S-a crezut că se poate ajunge la ceva mai important şi mai serios, limitându-ne în schimb la planul empiric şi în sens mai restrâns uman, dacă atenţia nu s-a concentrat de-a dreptul în direcţia subproduselor patologice ale sexului.

Observaţia e valabilă în mare măsură şi pentru acei autori de ieri şi de azi care, mai mult decât despre sex în mod specific, s-au ocupat de dragoste. Planul pe care s-au menţinut aceştia este cel psihologic şi al unei analize generale a sentimentelor. Chiar şi cele publicate de autori precum Stendhal, Bourget, Balzac, Soloviov sau Lawrence cu privire la acest subiect abia ating semnificaţiile mai profunde ale sexului. De altfel, referirea la „dragoste”, ţinând seama de ceea ce se înţelege de cele mai multe ori prin acest cuvânt şi de inoportunitatea de ordin îndeosebi sentimental şi romantic a experienţelor corespunzătoare la majoritatea oamenilor, nu se putea să nu creeze un echivoc şi să nu reducă cercetarea la un domeniu îngust şi oarecum banal. Doar ici şi colo şi aşa-zicând aproape întâmplător s-au produs apropieri de ceea ce are legătură cu dimensiunea profundă sau dimensiunea metafizică a iubirii în relaţia ei cu sexul. – în studiul de faţă, cuvântul „metafizică” va fi întrebuinţat însă şi într-un al doilea sens, nu lipsit de legătură cu etimologia sa, întrucât „metafizică” înseamnă literal ştiinţa despre ceea ce trece dincolo de fizic. Numai că acest „dincolo de fizic” se va referi aici nu la concepte abstracte sau la idei filosofice, ci lajceea ce poate rezulta, ca posibilitate a unei experienţe nu numai fizice, ca experienţă transpsihologică şi transfiziologică, dintr-o doctrină a stărilor multiple ale fiinţei, dintr-o antropologie care nu se opreşte, aşa cum s-a întâmplat în ultimul timp, la simplul binom suflet – corp, ci ia în considerare modalităţile „subtile” şi chiar transcendente ale conştiinţei umanej Terra ignota pentru majoritatea contemporanilor noştri, o atare conştiinţă făcea parte integrantă din disciplinele antice şi din tradiţiile celor mai diferite popoare. Din ea vom extrage prin urmare puncte de referinţă pentru o metafizică a sexului în cel de-al doilea sens: ca evaluare a tot ceea ce, în expe „rienţa sexului şi a iubirii, duce la o schimbare de nivel a conştiinţei obişnuite, „fizice”, şi uneori chiar la o anumită

abolire a condiţionărilor Eului individual şi la apariţia sau înserarea momentană în conştiinţă a unor moduri de existenţă de tip profund.

Că în orice experienţă intensă a erosului se stabileşte un ritm diferit, că un curent diferit cuprinde, antrenează, ba chiar suspendă facultăţile obişnuite ale individului uman, că se deschid perspective asupra unei lumi diferite – sunt fapte care au fost dintotdeauna observate sau intuite. Celor care trec însă printr-o atare experienţă le lipseşte aproape întotdeauna o sensibilitate subtilă suficient de dezvoltată pentru a putea surprinde ceva mai mult decât emoţiile şi senzaţiile de care sunt cuprinşi; lipseşte orice bază de orientare în cazul în care s-ar schiţa deplasările de nivel mai sus pomenite\ j

Dar lucrurile nu stau mai bine nici în cazul acelora care îşi fac obiect de studiu ştiinţific din experienţa sexului, raportându-se la alţii, nu la ei înşişi, din unghiul unei metafizici a sexului luate în acest de-al doilea sens special. Ştiinţele apte să furnizeze puncte de pornire adecvate pentru explorarea acestor dimensiuni potenţiale ale experienţei erosului au dispărut aproape cu desăvârşire. Lipsesc de aceea cunoştinţele necesare pentru a formula în termenii *realităţii* conţinuturile posibile a tot ce e asumat de obicei „în mod irealist”, reducând non-umanul la zdrenţele glorioase ale exclusiv-umanului, ale pasiunii şi sentimentului, astfel încât să producă doar poezie, lirism, romantism idealizam şi să destrame totul.

Cu aceste observaţii avem în vedere domeniul erotic pe care-l putem numi profan, singurul pe care îl cunosc bărbatul şi femeia din lumea occidentală modernă şi pe care îl iau în considerare psihologii şi sexologii din ziua de azi. Se poate întâmpla ca în semnificaţiile cele mai profunde pe care le vom evidenţia în iubire în general şi chiar în actul brutal ce-i oferă expresia şi încheierea, în actul acela în care, după cum spunea cineva, se

„plăsmuieşte o fiinţă multiplă şi monstruoasă” şi în care bărbatul şi femeia „s-ar strădui parcă să umilească, să sacrifice tot ce e frumos în ei” (Barbusse) – se poate întâmpla ca în toate acestea cei mai mulţi să nu se recunoască şi să ne considere drept fanteziste şi arbitrare toate interpretările noastre personale, de natură abstrusă şi „ermetică”.

Lucrurile pot apărea astfel numai cuiva care postulează ca absolut ceea ce, în principiu, el însuşi vede în jurul său sau trăieşte. Lumea erosului nu a început însă doar astăzi şi e de ajuns să aruncăm o privire asupra istoriei, etnologiei, istoriei religiilor, misteriozofiei, folclorului, mitologiei spre a ne da seama de existenţa unor forme ale erosului şi ale experienţei sexuale, în care au fost recunoscute şi luate în considerare posibilităţi mai profunde ce lăsau să se întrevadă suficient semnificaţii de ordin transfiziologic şi transpsihologic, precum acelea la care ne vom referi. Date de felul acesta, bine documentate şi concordante în tradiţii culturale destul de diferite ar fi suficiente ca să îndepărteze ideea că metafizica sexului ar fi un pur capriciu. Concluzia pe care trebuie să o tragem e cu totul diferită: trebuie să spunem mai degrabă că difej rite aspecte ale erosului, ca printr-o atrofie, au devenit atât de”; latente, până la indiscernabilitate, în marea majoritate a cazurilor, încât în iubirea sexuală curentă nu au rămas din ele decât urme şi indicii, astfel încât, pentru a le putea scoate la lumină, ar fi necesară o integrare, un procedeu analog aceluia ce, în matematică, reprezintă trecerea de la diferenţiale la integrale. Nu e, într-adevăr, verosimil ca în formele antice mai sus menţionate, adeseori sacre sau iniţiatice, ale erosului să fi fost inventat şi adăugat ceva ce în experienţa umană corespunzătoare era complet inexistent; nu e verosimil ca din aşa ceva, să fi fost dezvoltată o utilizare la care ea nu se preta nicidecum, nici măcar în chip virtual sau ca principiu. Este mult mai verosimil ca această experienţă să fi fost, în decursul

vremurilor, degradată, sărăcită, camuflată sau aplatizată în cazul marii majorităţi a bărbaţilor şi femeilor ce aparţin unui ciclu cultural orientat în esenţă către materialitate. Pe bună dreptate s-a spus: „Faptul că omenirea face dragoste aşa cum face aproape totul, adică stupid şi inconştient, nu e un impediment ca misterul ei să-şi păstreze demnitatea ce i se cuvine”. 1 în plus, are puţină valoare obiecţia că anumite posibilităţi şi anumite semnificaţii ale erosului sunt atestabile, dacă e cazul, numai în situaţii excepţionale. Tocmai excepţiile de azi (şi care de altfel trebuie integrate în ceea ce, aşa cum arătam, prezenta în alte timpuri aceeaşi caracteristică într-o măsură mult mai redusă) ne oferă cheia înţelegerii conţinutului potenţial, profund şi inconştient chiar şi al non-excepţionalukii şi al profanului. Deşi nu avea în vedere, în definitiv, decât varietăţile unei pasiuni de tip profan şi natural, C. Mauclair spune pe bună dreptate: „În dragoste, gesturile se îndeplinesc fără reflecţie, şi secretul ei nu e cunoscut decât unei infime minorităţi a fiinţelor… în mulţimea nenumărată a fiinţelor cu chip omenesc există foarte puţini oameni şi, dintre aceşti aleşi, foarte puţini sunt aceia care. Pătrund semnificaţia iubirii”. 2 în acest domeniu, ca şi în oricare altul, criteriul statistic al numărului este lipsit de orice valoare. Ne putem dispensa de superficialitatea unei metode ca aceea utilizată de Kinsey în cunoscutele sale rapoarte despre „comportamentul

1 S. Peladan, *La science de l’amour (Amphitheâtre des sciences mortes).* Paris, 1911, p. 102.

2 C. Mauclair, *Essais sur l’amour,* voi. Îi *la magie de l’amour,* Paris, ed. A 12-a, 1921.

sexual al masculului şi femelei în cadrul speciei umane”. Într-o cercetare ca a noastră, excepţionalul poate valora ca „normal” în accepţie superioară.

Pe această bază, putem delimita încă de pe acum domeniile asupra cărora se va exercita cercetarea noastră. Primul domeniu va fi acela al experienţei erotico-sexuale în

general, cu alte cuvinte dragostea profană aşa cum o pot cunoaşte oricare Ion şi oricare Mane, spre a căuta încă de aici „indicii interstiţiale” privitoare la ceva ce, în mod virtual, duce dincolo de simplul fapt fizic şi sentimental. Studiul poate începe de la o serie de expresii constante în limbajul îndrăgostiţilor şi de la forme recurente în comportamentul lor. Materialul acesta ne e gata furnizat, aşadar, de către viaţa de toate zilele. Nu trebuie altceva decât să-l examinăm într-o lumină nouă pentru a obţine chiar şi din ceea ce pare foarte stereotip, foarte banal şi foarte demodat unele elemente indicative foarte interesante/

— Tot în ceea ce priveşte fenomenologia dragostei profane, alte materiale pot fi spicuite de la romancieri şi dramaturgi: se ştie că în perioada modernă operele lor au avut drept obiect aproape exclusiv dragostea şi sexul. În general, nu s-a spus că această producţie nu ar avea şi o certă valoare de mărturie, de „document uman”, deoarece materia primă a creaţiei artistice o constituie de obicei o experienţă personală efectiv trăită sau cel puţin tendenţială. Şi ceea ce creaţia aceasta prezintă în plus tocmai pentru a putea fi artă – şi anume în ceea ce le atribuie ca simţire, vorbire sau acţiune diverselor personaje – nu se reduce totdeauna numai la ficţiune şi fantezie. Poate fi vorba în schimb de integrări, de amplificări şi de intensificări, prin care iese la lumină în chip mai distinct ceea ce în realitate – ca experienţă personală a autorului sau a altora – s-a înfăţişat numai într-o manieră incompletă, ne exprimată sau potenţială. În acest fel, în artă şi în roman putem găsi şi alternateriale ce pot fi considerate obiective şi care deseori privesc forme gata diferenţiate ale erosului.

Căutarea materialului întâmpină totuşi dificultăţi particulare în privinţa datelor referitoare la un domeniu important pentru studiul nostru, şi anume domeniul stărilor ce se dezvoltă în momentele de culminaţie ale

experienţei erotico-sexuale de pe parcursul acuplării. Literatura ne oferă aici foarte puţin. Până mai ieri, exista vetoul puritanismului. Dar şi în cele mai îndrăzneţe romane moderne, banalul şi vulgarul precumpănesc în dauna materialului eventual utilizabil în scopurile noastre.

Din literatura propriu-zis pornografică clandestină se poate obţine foarte puţin. Confecţionată în esenţă pentru a-i excita pe cititori, ea e teribil de săracă în ceea ce priveşte nu faptele, scenele descrise, ci experienţele lăuntrice corespunzătoare, lucru deloc surprinzător de altminteri, dat fiind că este lipsită în general de orice autenticitate.

Cât despre culegerea directă a materialului, ne lovim de o dublă dificultate, subiectivă şi obiectivă. Este subiectivă, deoarece nu numai cu străinii, dar şi cu propriul partener masculin sau feminin evităm să vorbim exact şi sincer despre cele trăite în fazele cele, mai îndrăzneţe ale intimităţii trupeşti. Dificultatea e, apoi, şi-l obiectivă, deoarece fazele respective corespund foarte des unor forme de conştiinţă diminuată (şi e logic ca, în cazul celor mai mulţi, să fie aşa), în asemenea măsură, încât uneori se întâmplă să nu ne putem aminti nu numai de ceea ce am simţit, ci chiar şi de ceea ce am spus ori am făcut în respectivele momente, când ele îşi dezvoltă formele cele mai interesante. Am putut constata că momentele de apogeu, extatice sau menadice, ale sexualităţii constituie deseori întreruperi mai mult sau mai puţin profunde ale conştiinţei îndrăgostiţilor, stadii din care aceştia îşi vin în fire ca după un leşin: altfel spus, ceea ce este senzaţie şi emoţie simplă, paroxistică ajunge să oblitereze totul.

Graţie profesiei lor, neurologii şi ginecologii s-ar afla într-o poziţie foarte favorabilă pentru a culege un material util, dacă ar şti să se orienteze şi ar fi interesaţi de asemenea lucruri. Nu e însă aşa. Cu un nemaipomenit bun-gust, şcoala pozitivistă din secolul trecut a ajuns să publice

până şi fotografii ale organelor genitale feminine pentru a stabili corespondenţe singulare între delincvente, prostituate şi femei ale populaţiilor primitive. Dimpotrivă, o culegere de mărturii pe bază introspectivă despre experienţa internă a sexului pare a nu fi sfârnit niciun interes. De altfel, dacă în domeniul acesta intervin pretenţii ştiinţifice, „sexologice", rezultatele sunt mai totdeauna mostre de incompetenţă de-a dreptul grotescă: aici, ca şi în alte domenii, presupoziţia necesară pentru a înţelege o experienţă este să o fi făcut tu însuţi într-o formă adecvată. Havelock Ellis

3 Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. III, Hiiladelphia, 1909, p. VII.

a relevat pe bună dreptate că „femeile care, cu deplină seriozitate şi sinceritate, scriu cărţi despre aceste probleme [despre problemele sexuale] sunt adeseori ultimele cărora ar trebui să li te adresezi în calitate de reprezentante ale sexului lor: cele care ştiu cel mai mult sunt cele care au scris cel mai puţin". Noi am merge chiar mai departe şi am spune: sunt cele care nu au scris nimic, şi observaţia, fireşte, e valabilă în mare măsură şi pentru bărbaţi.

În sfârşit, pe terenul erosului profan, din punctul nostru de vedere însăşi disciplina cea mai recentă care şi-a făcut un soi de idee fixă din sex şi din libido, adică psihanaliza, abia dacă intră în discuţie, după cum am şi spus-o mai sus. Ea nu ne poate oferi decât ici şi colo unele indicaţii utile. În general, cercetările ei sunt de la bun început inoperante din cauza prejudecăţilor şcolii şi a unei concepţii deformate şi alterante despre fiinţa umană. Şi tot aici e nimerit să mai spunem că tocmai pentru că astăzi psihanaliza, printr-o inversiune cvasidemonică, a scos în relief o primordialitate subpersonală a sexului, e imperios necesar ca acesteia să-i opunem altă primordialitate, una metafizică, a cărei degradare o reprezintă prima: şi aceasta este chiar intenţia fundamentală a cărţii de faţă.

Toate acestea privesc, aşadar, domeniul sexualităţii obişnuite, mai mult sau mai puţin diferenţiate, care, după cum s-a spus, nu poate fi identificată pur şi simplu cu orice sexualitate posibilă. Rămâne în fapt, şi pentru noi e mult mai important, un al doilea domeniu, corespunzător tradiţiilor ce au cunoscut o sacralizare a sexului, o folosinţă magică, sacră, rituală sau mistică a unirii sexuale şi a înseşi orgiei, deseori chiar sub forme colective şi instituţionale (sărbători sezoniere, prostituţie sacră, hierogamii etc). Materialul de care dispunem în această privinţă e destul de vast, iar împrejurarea că are în bună măsură un caracter retrospectiv nu-i răpeşte nimic din valoare. Şi aici, totul depinde de stăpânirea sau lipsa unor cunoştinţe adecvate pentru a proceda la o interpretare corectă şi a nu considera toate aceste mărturii aşa cum o fac aproape fără excepţie istoricii religiilor şi etnologii: cu acelaşi interes „neutru" pe care-l poţi avea pentru nişte obiecte de muzeu. Acest de-al doilea domeniu, cu fenomenologia sa raportată la o sexualitate care nu mai e profană, poate fi la rândul său subdivizat potrivit distincţiei dintre exoterism şi esoterism, dintre uzanţele generale şi doctrina secretă. Lăsând la o parte formek cunoscute prin exemplul cel mai notoriu al dionisismului şi tar trismului popular, ca şi diversele culte erotice, au existat medii nu numai că au recunoscut dimensiunea mai profundă a sexului, dar au şi dezvoltat tehnici cu scopuri clar şi conştient iniţiatice; s-a elaborat un regim special al unirii sexuale spre a conduce la forme particulare de extaz, spre a obţine o anticipare a absolutului. Chia şi pentru acest domeniu special dispunem de o documentaţie, şi] concordanţa destul de vizibilă dintre doctrină şi metode în diversale tradiţii e foarte semnificativă.

Considerând aceste diverse domenii ca părţi ale unui întreg, în care ele se complinesc şi le luminează alternativ, atât realitatea, cât şi semnificaţia unei metafizici a sexului reies cu suficientă claritate. Ceea ce fiinţele umane cunosc

de obicei numai când se simt atrase una de alta, când se iubesc şi se unesc va fi restituit totalităţii i mai vaste din care, în principiu, fac parte toate acestea. Datorită unor împrejurări speciale, lucrarea de faţă nu va reprezenta mult! mai mult decât o schiţă. Despre doctrina esoterică a androginului ca şi despre practicile sexuale la baza cărora stă doctrina respectivă am mai avut prilejul să vorbim în alte cărţi. Pentru partea mai nouă, şi anume cercetarea din domeniul iubirii profane, ar fi trebuit să dispunem de un material mult mai bogat pe care, chiar şi făcând abstracţie de dificultăţile mai sus menţionate, o împrejurare accidentală de natură strict personală ne-a împiedicat să le culegem. Oricum, există suficient material pentru a indica o direcţie şi pentru a da o idee despre ansamblu.

2. Sexul în lumea modernă înainte de a intra în subiect ar fi poate oportune câteva scurte consi „deraţirreferitoare la epoca în care a fost scrisă cartea aceasta. Rolul”; jucat de sex în civilizaţia actuală e cunoscut de toată lumea, astfel*”:* încât astăzi s-ar putea vorbi prea bine de un soi de obsesivitate a; sexului. În nicio altă epocă femeia şi sexul n-au stat ca acum în prim plan. Sub mii de forme, femeia şi sexul domină literatura, teatrul, cinematograful, publicitatea, întreaga viaţă practică contemporană. Femeia e prezentată sub mii de forme pentru a-l atrage şi intoxica fără încetare din punct de vedere sexual pe bărbat.

striptease-ul, obiceiul american ca o tânără să se urce pe scenă şi să se dezbrace încetul cu încetul, scoţându-şi unul după altul articolele de vestimentaţie tot mai intime, până la minimul necesar pentru a menţine în rândul spectatorilor tensiunea proprie „complexului de aşteptare” sau starea de suspans, pe care nuditatea imediată, completă şi impudică ar distruge-o, are valoarea unui simbol în care se concentrează tot ceea ce, în ultimele decenii ale civilizaţiei occidentale, s-a dezvoltat în toate domeniile sub semnul sexului. În acest scop au fost

concentrate toate resursele tehnice. Tipurile feminine cele mai seducătoare şi mai excitante nu mai sunt cunoscute* ca până mai ieri, doar în zone restrânse din ţările unde trăiesc sau se află. Selecţionate cu grijă şi puse în evidenţă prin toate mijloacele, azi prin cinematograf, reviste, televiziune, postere ş.a.m.d., în calitate de artiste de cinema, „stele" şi regine ale frumuseţii, ele devin focare ale unui erotism cu rază de acţiune internaţională şi intercontinentală, după cum şi aria lor de influenţă e colectivă, necruţând nici chiar straturile sociale care în alte vremuri trăiau în limitele unei sexualităţi normale şi anodine.

Trebuie să relevăm caracterul cerebral al acestei pandemii moderne a sexului. Nu e vorba de impulsuri mai violente care s-ar manifesta doar pe plan fizic şi ar duce, ca în alte epoci, la o viaţă sexuală exuberantă şi neinhibată şi chiar la libertinaj. Astăzi sexul mai degrabă a impregnat sfera psihică, producând în ea o gravitaţie constantă şi insistentă în direcţia femeii şi a dragostei. Astfel că avem un erotism ca tonalitate de fond pe planul spiritual cu două caracteristici frapante: în primul rând caracteristica unei excitaţii difuze şi cronice, aproape independente de orice satisfacţie fizică concretă, deoarece se permanentizează ca excitaţie psihică; în al doilea rând, şi parţial ca o consecinţă a acesteia, erotismul respectiv poate coexista chiar cu o aparentă castitate. În ceea ce priveşte primul dintre aceste două puncte, e caracteristic faptul că azi ne gândim la sex mult mai mult decât ieri, când viaţa sexuală era mai puţin liberă şi când, datorită limitării drastice de către uzanţă a unei libere manifestări a amorului fizicar fi fost firesc să ne aşteptăm tocmai la acea intoxicare mentală care, dimpotrivă, e tipică zilelor noastre. Cât despre cel de-al doilea punct, cu deosebire semnificative sunt anumite forme feminine de anestezie sexuală şi de castitate coruptă. Raportabile la ceea ce psihanaliza numeşte varietăţile autistice ale libidoului – JE vorba de

acele tinere moderne la o exhibarea propriei nudităţi, exacerbarea a tot ce le poate preze ca momeală pentru bărbat, cultul propriului corp, cosmetica şi te celelalte constituie principalul interes şi le procură o plac derivată pe care ele o preferă plăcerii specifice rezultate din exp rienţa sexuală normală şi concretă, ajungând să le provoace astf un gen de insensibilitate şi, în anumite cazuri, chiar de cei nevrotic" Tocmai aceste tipuri trebuie înregistrate printre focare care alimentează în cea mai mare măsură atmosfera de senzutate cerebralizată cronică şi difuză din vremea noastră

Se pare că Tolstoi i-a spus odată lui Gorki: „Pentru un france; mai presus de orice este femeia. E un popor epuizat, descompusa

Medicii afirmă că toţi tuberculoşii sunt senzuali". Lăsându-i la o parte pe francezi, rămâne adevărat faptul că răspândirea pandemicl a interesului pentru sex şi femeie marchează toate epocile crepus-l culare şi că acest fenomen în epoca modernă se numără, aşadar! printre cele multe care confirmă că epoca respectivă reprezintă faza extremă, finală, a unui proces regresiv. Nu se poate să nu amintim ideile formulate în Antichitatea clasică pornind de la o analogie cu organismul omenesc. Capul, pieptul şi părţile inferioare ale corpului sunt, la om, sediile vieţii intelectuale şi spiriJ

tuale, ale impulsurilor sufleteşti ce ajung până la dispoziţia eroică.

În sfârşit ale vieţii pântecelui şi sexului. Corespunzător, există tren forme prevalente de interes, trei tipuri umane, trei tipuri – putemi adăuga – de cultură. Este evident că azi, în virtutea regresiunii!

trăim într-o civilizaţie în care interesul predominant nu mai e cel]

Intelectual sau spiritual, nu mai este nici cel eroic sau, oricum J

raportabil la manifestări superioare ale afectivităţii,

ci acela, subl personal, determinat de pântece şi sex: drept care ameninţă să sc. 1

adeverească vorbele nefericite ale unui mare poet, şi anume că i foamea şi dragostea vor modela forma istoriei. Stomacul e, azi.

4 L.T. Woodward a identificat în mod corect o formă de sadism psihologici la acele femei din zilele noastre „care îşi etalează propriul corp, prevăzându-l.1 însă şi cu o plăcuţă simbolică cu inscripţia «nu atingeţi». Torţionare sexuale de genul acesta se întâlnesc pretutindeni: fata care se expune în bikini minusculi, doamna cu decolteu provocator, fetişcana care merge pe stradă legănându-şi şoldurile în colanţi foarte strâmţi sau cu minijupe ce lasă vederii mai mult de jumătate I din coapse şi care doreşte să fie privită, dar nu şi atinsă, toate fiind oricând gata să se indigneze".

terneiul luptelor sociale celor mai caracteristice şi mai funeste. Contrapartea Sa este importanţa marcată ce o au, în zilele noastre, femeia, dragostea şi sexul.

Altă mărturie ne este oferită de tradiţia antică indiană a celor patru vârste ale lumii, în formularea sa tantrică. O caracteristică fundamentală a celei din urmă dintre vârstele respective, aşa-numita vârstă întunecoasă *(kali-yuga),* ar fi că în cursul ei Kăll s-a trezit – adică s-a dezlănţuit – pe de-a-ntregul, până într-acolo, încât epoca respectivă se situează sub semnul ei. De Kălî ne vom ocupa frecvent în cele ce urmează; sub unul din aspectele ei principale, ea este nu numai zeiţa distrugerii, ci şi a dorinţei şi a sexului. Doctrina tantrică, în această privinţă, formulează o etică şi indică o cale, care în epocile precedente ar fi trebuit să fie respinse sau chiar ţinute în secret: ză prefaci otrava în medicament. Nu e însă cazul, în ceea ce priveşte problema civilizaţiei, să ne creăm azi iluzii pe baza unor perspective de acest gen. Cititorul va vedea în cele ce urmează la ce plan se referă posibilităţile menţionate. Deocamdată, trebuie doar să identificăm în

pandemia sexului unul din semnele caracterului regresiv al epocii actuale: pandemie al cărei corespondent natural este ginecocraţia, preeminenţa tacită a tot ce, în mod direct sau indirect, e condiţionat de elementul feminin, ale cărui varietăţi de manifestare în civilizaţia noastră le-am indicat de asemenea în alt loc[ă].

Ceea ce însă, în acest context special, va fi pus în evidenţă sub raportul metafizicii şi utilizării sexului nu va putea sluji decât la marcarea unei opoziţii, la fixarea câtorva puncte de vedere, prin a căror cunoaştere scăderea nivelului interior la omul modern va deveni perceptibilă în chip nemijlocit.

5 J. Evola, *Rivoltă contro il mondo moderno,* (19 Î4), Edizioni Mediterranee, Roma, ed. A 3-a, 1969, pp. 395 – 396; comentariu la J.J. Bachofen, *Le Madri e la vinlită olimpica,* Milano, 1949, pp. 14 şi urm. E tot un semn al venirii „epocii întunecoase" când „bărbaţii ajung să fie supuşi femeilor şi robi ai plăcerii, asupritori ai prietenilor, ai maeştrilor lor şi ai celor vrednici de respect" *(Mahănirvănatantra,* IV, 52).

Î

Capitolul I EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ

3. Prejudecata evoluţionistă

Este evident că semnificaţia care trebuie să fie atribuită sexului depinde de modul *în* care, în general vorbind, e concepută natura umană, mai exact spus de antropologia particulară pe care o adoptăm. Caracterul acestei antropologii se reflectă neapărat în însuşi conceptul pe care ni-l facem despre sex. Bunăoară, semnificaţia ce se poate deduce pentru sexualitate din punctul de vedere al unei antropologii care-i recunoaşte omului demnitatea de fiinţă nu exclusiv naturală va fi, de pildă, cu necesitate opusă cetei care îi poate fi atribuită de către o antropologie ce-l consideră pe om numai ca pe una dintre numeroasele specii, animale şi de către o epocă în

care – aşa cum spunea H.L. Philip – s-a considerat normal să se scrie Selecţie Naturală cu majuscule, aşa cum se procedează cu numele lui Dumnezeu.

Încadrarea sexologiei în perioada mai recentă şi chiar azi în tratatele cu pretenţii „ştiinţifice" suferă de pe urma moştenirii materialismului din secolul al XIX-lea, care a avut drept premisă darwinismul şi biologismul, adică o imagine deformată şi trunchiată a omului-lj Aşa cum, potrivit acestor teorii, omul s-ar trage prin „evoluţie naturală" din animal, la fel şi viaţa sexuală şi erotică a omului a fost înfăţişată ca o prelungire a instinctelor animalice şi explicată, în fondul ei ultim şi pozitiv, în funcţie de finalitatea pur biologică a specielj

Astfel, tendinţa modernă de a readuce superiorul la inferior, de a explica superiorul prin inferior – în cazul de faţă, umanul prin ceea ce e fiziologic şi animal – s-a impus şi în acest domeniu. Pentru gusturile mai delicate a intervenit apoi psihanaliza, aducând în discuţie elementul psihologic, dar accentuând aceeaşi.

tendinţă. Într-adevăr, pentru antropologia psihanalitică, fondiţ omului îl constituie totdeauna un element prepersonal şi subper! sonal – universul inconştientului, al instinctului, al „sinelui" *(Es)* al arhetipurilor arhaice care duc înapoi la o ancestralitate primiţi vistă. În funcţie de acest fond sau subfond îşi închipuie psihî analiştii că pot explica tot ceea ce mai înainte era considerat în ori ca viaţă psihică autonomă: cu atât mai mult când este vorba de domeniul dragostei şi al sexului*!*

Complet diferite sunt presupoziţiile de la care vom pleca în cela de faţă. Punctul nostru de pornire nu este teoria modernă a evoluţiei, ci doctrina tradiţională a involuţiei. În speţă, pentru noi nu e adevărat că omul se trage din maimuţă prin evoluţie, ci că maimuţa se trage din om prin involuţie. Ca şi pentru J. de Maistre, nici pentru noi popoarele sălbatice nu sunt popoare primitive,

în sensul de popoare originare, ci mult mai adesea rămăşiţe degenerescente, crepusculare, nocturne ale unor rase mai vechi pe de-a-ntregul dispărute. Noi vom considera ca sigur ceea ce, de altfel, a fost prefigurat şi de diverşi cercetători care s-au revoltat împotriva dogmei evoluţioniste (Kohlbrugge, Marconi, Dacqu6, Westen-hofer, Adloff): şi anume că în speciile animale este posibil să se reactiveze specializările degenerative ale căror potenţialităţi s-au epuizat în omul primordial, fiind de aceea aproape subproduse ale adevăratului proces evolutiv ce-şi are centrul încă de la început în om. Drept care, ontogeneza – istoria biologică a individului – nu repetă de fapt filogeneza – presupusa istorie evolutivă a speciei – I ci reparcurge posibilităţi eliminate, oprindu-se la schiţe şi trecând mai departe, subordonând acele potenţialităţi principiului superior, specific uman, care se defineşte şi se împlineşte treptat în dezvoltarea individuală.

Deosebirile fundamentale de metodă şi de orizonturi care, $ pentru problema noastră, derivă din aceste premise, apar astfel cu claritateLNoi nu vom considera sexualitatea umană ca pe o pe lungire a sexualităţii animale, ci dimpotrivă, vom considera şi vo explica sexualitatea animală – *ca* atare, la animale şi aşa cum cu prezintă eventual şi la om – ca pe o cădere şi o regresiune a unui impuls ce nu aparţine sferei biologice. Astfel arată lucrurile, meta-i fizic vorbind, în raport cu aşa-zisul „instinct al reproducerii" şi ei însăşi „viaţa speciei". Ele nu reprezintă cu niciun chip faptu – primar. Sunt derivate.

4. Dragoste şi sex

După această premisă metodologică generală, să trecem la delimitarea obiectului esenţial al studiului nostru.

Acesta nu constă în faptul sexual sub aspectele sale brute şi fizice. Deoarece ne referim esenţialmente la om, intră mai degrabă în discuţie fenomenul mai vast şi mai complex constituit de dragoste. Cum e însă firesc, aici se

impune numaidecât o delimitare, fiindcă despre dragoste se poate vorbi în sens generic, întrucât există o dragoste pentru părinţi, o dragoste pentru frumuseţe, o dragoste de patrie, o dragoste maternă ş.a.m.d.; există şi o concepţie ideală sau sentimentală despre iubire, sub semnul căreia aceasta se dizolvă în simpla afecţiune, în comuniunea umană intersexuală sau în afinitatea intelectuală. Ca atare, pentru a rămâne în planul concret, trebuie să utilizăm conceptul îngust de *dragoste sexuală.* Vom lua, aşadar, în considerare acea experienţă umană care poate cuprinde un ansamblu de factori mentali, afectivi, morali şi chiar intelectuali ce se ridică deasupra domeniului biologic, dar care are drept centru natural de greutate unirea efectivă a doua fiinţe de sex opus, îndeplinindu-se de obicei în acuplarea corporală" t / în ceea ce priveşte dragostea la oameni, au fost distinse mai multe forme. E cunoscută distincţia din secolul al XIX-lea a lui Stendhal, dintre o dragoste-pasiune *(amour-passion),* o dragoste ca fapt de natură predominant estetică şi de gust *(amour-gout),* o dragoste trupească *(amour physique)* şi o dragoste întemeiată pe vanitate (a/nour *de vanită*). O asemenea distincţie e doar în mică măsură utilizabilă; în parte, ea se bazează pe elemente periferice care apar separate de orice experienţă profundă în momentul când unul dintre acestea devine cu adevărat factorul predominant; în parte, e vorba numai de distincţia dintre diferite aspecte ale fenomenului erotic luat în totalitatea sa. Dragostea care poate prezenta interes pentru cercetarea noastră e în esenţă dragostea-pasiune – şi, în definitiv, doar aceasta merită numele de dragoste. Din acest motiv, ar putea fi valabilă definiţia. Lui Bourget: „Există o stare mentală şi fizică în timpul căreia totul este abolit în noi, în gândirea noastră, în inima şi în simţirile noastre... Numesc stareţa aceasta dragoste". 1 Dra

1 P. Bourget, *Physiologie de I'amour modeme,* Paris, 1890, trad. It, p.47 (ai. 1). Fot corolar *(ibid.)*:

„Îndrăgostitul. Care caută în iubire altceva decât iubirea, de la interes până la stimă, nu este un îndrăgostit”.

gostea fizică în sensul indicat de Stendhal se poate prezenta ca varietate distinctă a dragostei numai dacă presupunem un proces de disociere şi primitivizare. În mod normal, ea face parte integrantă din dragostea-pasiune. Luată în sine, ea reprezintă limita inferioară a acesteia din urmă, păstrându-i însă totdeauna natura.

În genere, aici e necesar să precizăm acest punct fundamental: a anume că deosebirea dintre concepţia noastră şi concepţia „pozitw vistă” constă în interpretarea diferită, nicidecum fizică sau biologica a semnificaţiei unirii sexuale: de altfel, noi vedem în această uniri scopul esenţial şi totodată concluzia oricărei experienţe întemeiata pe atracţia dintre sexe, centrul de greutate al oricărei iubiri.

În dragoste pot juca un rol şi afinităţile ideale, devotamentul şi afecţiunea, spiritul de sacrificiu, manifestări elevate ale sentiment tujui; toate acestea reprezintă însă, din punct de vedere existenţiali ceva diferit, „altceva”, sau ceva incomplet, dacă nu îşi au contral partea în acea atracţie numită îndeobşte „fizică Ş a cărei consecinţa este alăturarea trupurilor şi trauma acuplării. În această clipă, să produce, aşa zicând, *precipitatul,* trecerea la act şi mistuirea de sine* într-o culminaţie, *terminus ad quem* firesc al lui, antrenând întregul ansamblu al experienţei erotice ca atare. Când se trezeşte, prin atracţie „fizică”, impulsul sexual, se pun în mişcare straturile cele mai profunde ale fiinţei, straturi existenţial elementare în cornii paraţie cu simplul sentiment. Dragostea cea mai elevată dintre fiinţe de sex diferit este oarecum ireală în absenţa acelui soi de scurtcircuit, a cărei manifestare cea mai grosolană este *climaxul* orgasmului sexual, dar care include şi dimensiunea transcendentă, nonindividuală a sexului. Desigur, şi o dragoste pură poate ducej dincolo de individ,

de pildă prin consacrarea necurmată şi absolută, ca şi prin tot felul de sacrificii de sine: o face însă numai l ca o dispoziţie spirituală ce va putea rodi concret doar în alt loci nu într-o experienţă în act, nu într-o senzaţie şi aproape într-o fractură reală a fiinţei. Profunzimile fiinţei, să o spunem încă a dată, în domeniul de care vorbim ajung să fie atinse şi dinamizate numai prin unirea efectivă a sexelor.

Că, pe de altă parte, simpatia, tarâcireţea şi alte forme de dragosw „non-materială" sunt adeseori conexate cu sexualitatea şi nu sânj adeseori decât sublimări, transpuneri sau deviaţii infantil-regresiva ale acesteia – iată o idee care poate fi trecută la activul cercetăjrilor psihanalitice şi de care. Putem ţine cont.

Trebuie deci să ne pronunţăm împotriva concepţiei care prezintă ca pe un progres şi o îmbogăţire trecerea de la dragostea sexuală la dragostea de coloratură predominant afectivă şi socială, bazată pe viaţa în doi, cu căsătorie, familie, progenitură ş.a.m.d. Existenţial, în toate acestea nu avem de a face cu un spor, ci cu un minus, o cădere intensivă de nivel. În asemenea forme, contactul, fie el şi inconştient, cu forţele primordiale este pierdut sau se menţine numai printr-un reflex. După cum vom vedea, o dragoste dusă pe un asemenea plan – pe planul nietzschean al „preaomenescului" – este doar un surogat. Din punct de vedere metafizic, omul îşi creează cu aceasta o soluţie iluzorie pentru acea nevoie de confirmare şi de integritate ontologică ce constituie fondul esenţial şi inconştient al impulsului sexual. Schiller a putut scrie: „Pasiunea zboară, dragostea trebuie să rămână". Nu putem întrezări aici decât o fundătură şi una din dramele condiţiei umane. Deoarece numai pasiunea poate duce la „momentul fulgurant al unităţii".

5. Erosul şi instinctul reproducerii

Consideraţiile expuse mai sus sunt menite să indice nivelul intensiv al acelei experienţe erotice care poate

prezenta pentru studiul nostru un adevărat interes, excluzând formele ei dezagregate sau incomplete. Apoi, aşa cum am luat poziţie împotriva sexologiei de orientare biologică printr-o critică pe care o vom mai dezvolta ulterior, la fel, şi ca să preîntâmpinăm orice echivoc, punem sub acuzare eroarea celor care, de curând, parcă reeditând polemica lui Rousseau contra „culturii" în numele „naturii", s-au străduit să proclame un soi de nouă religie naturalistă a sexului şi a trupului. Exponentul cel mai cunoscut al acestei direcţii este D.H. Lawrence. Punctul său de vedere e rezumat în cuvintele pe care Aldous Huxley, în *Point Counter Point,* i le atribuie lui Campion, făcându-l să spună că nu poftele şi dorinţele „naturale" explică faptul că oamenii devin atât de bestiali – adăugând: „Nu, bestiali nu e cuvântul just, deoarece implică o jignire la adresa animalelor – să zicem: atât de omeneşte răi şi vicioşi": „ci imaginaţia, intelectul, principiile, educaţia, tradiţia. Lăsaţi instinctele în pace, şi vor face prea puţin rău". Oamenii, în majoritatea lor, sunt astfel consideraţi ca nişte pervertiţi, «îndepărtaţi de norma centrală a umanităţii", fie când excită

„Carnea", fie când o neagă în numele spiritului. Lawrence a adăuga el însuşi: „Religia mea este credinţa în sânge şi în trup, care sunt mai înţelepte decât intelectul". 2 Ciudat e că Lawrence a scris totuşi *i* cuvinte deloc banale, precum următoarele: „Pe Dumnezeu Tatăl indiscernabilul, incognoscibilul, îl purtăm în carne, îl găsim îl femeie. Ea este poarta prin care intrăm şi ieşim. În ea ne întoarcen la Tatăl, dar ca aceia care au asistat orbi şi inconştienţi la schimi barea la faţă în plus, unele intuiţii corecte privitoare la unirea că se realizează prin sânge. Dimpotrivă, prin concepţia mai sus menţionată cădem într-un echivoc lamentabil şi, dintr-o mutilare! facem un ideal de vindecare. P61 adan are dreptate când scrie: „În dragoste, realismul nu are mai multă valoare decât în artă. Imitarea naturii, pe plan erotic, devine imitarea bestiei". 3

Orice „naturalism*] luat în accepţia aceasta nu poate semnifica, într-adevăr, decât a degradare, pentru că ceea ce, în cazul omului ca om, se poate spună că este natural nu mai e de fapt acelaşuucru dacă aplicăm termenul respectiv în cazul animalelor: este din contra conformitatea cu tipul *său,* cu locul ce i se cuvine omului ca atare în ierarhia complexă al fiinţelor. E astfel vorba de un ansamblu de factori complecşi, care, în cazuri determinate, cuprinde şi ceea ce, raportat la un criteriu animalic, poate părea perversiune, şi care defineşte dragostea şi sexul la om. A fi natural în sensul cuvintelor lui Campion echivalează pentru om doar cu a se denatura. La om, sexul are o fizionomie specifică proprie. El e liber în foarte mare măsură – şi cu atât mai mult cu cât individul e mai diferenţiat – de servituţi şi de perioadele sezoniere de împerechere care se observă în sexualitatea animală] (şi aici, de altfel, nu fără rost, mai mult la femele decât la masculi).] Omul poate dori şi iubi în orice clipă: şi asta e o trăsătură *naturală* a dragostei *sale.* Nu e nicidecum vorba de un fenomen artificial de „corupţie" derivat dintr-o „îndepărtare de natură".

Făcând un pas mai departe, vom spune că şi includerea amojrului sexual în rândul necesităţilor *fizice* ale omului derivă t dintr-un echivoc. La om, în fond, nu există niciodată o Dorin sexuală fizică; în substanţa sa, dorinţa omului este totdeau., psihică, dorinţa fizică nu e decât o traducţie şi o transpunere a un

1 Cf. H.T. Moore, *D.H. Lawrence's Letters to Bertrand Russeli,* ed. Gotha Book Mart, în speţă scrisoarea din 8 decembrie 1915.3 Peladan, *La science de l'amour,* ed. cit., p. 210.

dorinţe psihice. Numai la indivizii cei mai primitivi circuitul se „închide atât de rapid, încât în conştiinţa lor este prezent în exclusivitate actul final al procesului, sub forma unei concupiscenţe carnale vehemente şi imperative legate univoc de condiţionări fiziologice şi, parţial, şi de

condiţionări de ordin mai general ce stau în prim-plariul sexualităţii animale.

Aici se cade să supunem unei critici adecvate şi mitologia pe care o practică sexologia curentă când vorbeşte de un „instinct al reproducerii" şi califică instinctul respectiv drept elementul primar al oricărui erotism. Instinctul conservării şi instinctul reproducerii ar fi cele două forţe fundamentale, legate de specie, care acţionează în aceeaşi măsură la om ca şi la animale. Limita acestei teorii deplorabile şi plate e trasată de acei biologi şi psihologi pozitivişti care, ca şi Morselli însuşi4, ajung să subordoneze un instinct celuilalt, gândind că individul se hrăneşte şi luptă ca să se conserve numai pentru că trebuie să se reproducă, scopul suprem fiind „continuitatea vieţii universale".

Nu e cazul să ne oprim aici asupra „instinctului de conservare" şi să-i demonstrăm relativitatea prin expunerea numeroaselor impulsuri care, la omul ca atare, pot neutraliza sau contrazice acel instinct în asemenea măsură, încât pot duce la propria distrugere sau la comportamente ce fac totală abstracţie de el şi care nu au niciun raport cu „finalitatea speciei". Şi în anumite cazuri un asemenea rol poate fi jucat, printre altele, chiar de celălalt instinct, aşa-zisul instinct de reproducere, când suprimă orice gând atât la propria sănătate, cât şi la propria conservare.

Cât despre „instinctul de reproducere", el reprezintă o explicaţie total abstractă a impulsului sexual, dat fiind că din punct de vedere psihologic, adică prin raportare la datele nemijlocite ale experienţei de viaţă individuale, ea este lipsită de orice fundament. La om, instinctul e un fapt conştient. Dar ca un conţinut al conştiinţei, instinctul de reproducere este inexistent la om; momentul „genezic" nu figurează deloc în dorinţa sexuală ca experienţă şi nici în dezvoltările ei. Cunoştinţa faptului că dorinţa sexuală şi erotismul, când duc la unirea trupească a bărbatului cu

femeia, pot avea ca urmare procreaţia unei noi fiinţe, nu este decât o cunoştinţă „a posteriori”, rezultă cu alte cuvinte dintr-o

— E. Morselli, *Sessualită umană,* Milano, ed. A 2-a, 1944.

examinare exterioară a datelor pe care experienţa le prezintă genere cu mare frecvenţă, în termeni de corelaţii constani corelaţii privitoare fie la fiziologia actului sexual, fie la coi secinţele lui posibile. O confirmare în acest sens e faptul că unei populaţii primitive, care nu au întreprins acea examinare, au aţi buit naşterea unei noi fiinţe unor cauze lipsite de orice legătură ci contactul sexual. Ca atare, ceea ce scrie Klages e absolut corec „E o eroare fundamentală, o falsificare intenţionată să numii instinctul sexual un instinct de reproducere. (Reproducerea este cu efect posibil al activităţii sexuale, dar ea nu e de fapt cuprinsă! experienţa trăită a excitaţiei sexuale. Despre ea, animalul nu *ştia* ştie doar omul” 5, având-o prezentă în minte nu. Când îşi *trăieşte* instinctul, ci când subordonează instinctul unui scop. E însă inutil’s amintim cât de numeroase sunt cazurile în care fecundarea sun venită a femeii iubite nu numai că nu a fost căutată, ci a fost chiaa nedorită. Ar fi cu siguranţă ridicolă asocierea factorului „genezici cu cei ce sunt îndeobşte consideraţi drept modelele cele mai înalt» ale dragostei *umane,* ca marile figuri de îndrăgostiţi din istorii sau din artă: Tristan şi Isolda, Romeo şi Julieta, Paolo şi Francesca şi cu ceilalţi, într-o poveste cu sfârşit fericit şi cu un copil, ba chiar ca încununare, cu o casă de copii. Un personaj al lui Barbej! d’Aurevilly spune despre un cuplu de îndrăgostiţi care n-au avut niciodată copii: „Se iubesc prea mult. Focul devorează, consuma şi nu produce”. Întrebată dacă nu e tristă din cauză că nu ara copii, femeia răspunde astfel: „Nu vreau să ani! Copiii sunt buni numai pentru femeile nefericite”.

Adevărul stă în următoarele vorbe de duh pe care le-

a spui cineva: „Când Adam se trezeşte şi o vede pe Eva, el nu striga rostind cuvintele pe care i le-ar atribui un senator contemporani «Iat-o pe mama copiilor mei, preoteasa vetrei mele»". Şi chiar cânefl dorinţa de a avea o descendenţă joacă un rol fundamental în staj bilirea relaţiilor dintre bărbat şi femeie, intră în joc consideraţii] bazate pe reflecţie şi pe viaţa socială, iar dorinţa aceea nu are nimifi dintr-un instinct, decât într-un sens metafizic cu totul specia* despre care vom vorbi la locul cuvenit (vezi § 15, *infra).* Ch şi în cazul când un bărbat şi o femeie se unesc numai ca să aduc» pe lume copii, e sigur că nu ideea asta îi va antrena în actul unii

5 L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros,* Jena, ed. A IV-a, 1941, p. 29.

lor sexuale, nu ea îi va însufleţi şi transporta în acuplarea lor6. S-ar putea ca mâine lucrurile să stea altfel şi ca, în semn de omagiu la adresa moralei sociale sau chiar a celei catolice, pe linia la capătul căreia se află fecundarea artificială, să se încerce reducerea sau de-a dreptul eliminarea factorului iraţional şi perturbator constituit de faptul erotic pur: dar în cazul acesta se va putea încă şi mai puţin vorbi de un *instinct.* Elementul cu adevărat primar este atracţia ce se naşte între două fiinţe de sex diferit, cu tot misterul şi metafizica pe care le implică: tocmai în dorinţa uneia pentru cealaltă, în impulsul irezistibil către unire şi posedare acţionează din umbră – aşa cum am sugerat şi cum vom vedea mai bine în cele ce urmează – un impuls încă şi mai profund. În toate acestea, „reproducerea", ca fapt al conştiinţei, este cu desăvârşire exclusă.

În acest context îşi găsesc locul şi câteva observaţii pertinente făcute de Soloviov. El a relevat cât de mult greşeşte cine crede că dragostea sexuală ar avea drept raţiune de a fi înmulţirea speciei, dragostea servind doar ca mijloc în acest scop. Numeroase organisme atât din regnul vegetal, cât şi din cel animal se înmulţesc într-o

manieră asexuată; elementul sexual intervine în înmulţirea nu a organismelor în general, ci numai în cea a organismelor superioare. Din acest motiv „sensul diferenţierii sexuale (şi al dragostei sexuale) nu trebuie căutat în ideea vieţii speciei şi a înmulţiriin ei, ci doar în ideea de organism superior". Şi mai departe: „Cu cât urcăm mai mult pe scara organismelor, cu atât descreşte potenţa de înmulţire, în timp ce sporeşte forţa atracţiei sexuale... în sfârşit, la om înmulţirea are proporţii mai mici decât în tot restul regnului animal, pe când dragostea sexuală atinge o maximă importanţă şi intensitate". Rezultă deci că „dragostea sexuală şi înmulţirea speciei se găsesc într-un raport invers: cu cât e mai puternic unul din

6 Fac excepţie cazurile în care, prin sacralizare a unirilor, în civilizaţiile antice se avea în vedere o fecundare voită şi conştientă legată uneori de structuri simbolice Ş> de formule evocatoare (de exemplu, în India şi în Islam). Vom reveni asupra acestei probleme. Oricum, şi în aceste cazuri şi chiar în lumea clasică se făcea distincţie nu numai între unirile dirijate în anumite scopuri şi celelalte, dar până şi între femeile de folosit în cel de-al doilea scop. Lui Demostene, în discursul contra lui Neaera, i se atribuie într-adevăr cuvintele: „Le avem pe hetaire pentru voluptate, pe concubine pentru îngrijirea zilnică a trupului, pe soţii pentru a avea copii tegitimi şi pentru a veghea cu credinţă asupra casei".

cele două elemente, cu atât e celălalt mai slab", şi, luând în co... derare cele două extremităţi ale vieţii animale, dacă la limita înrioară se află înmulţirea, fără niciun fel de dragoste sexuae la limita superioară, în punctul culminant, se află o dragoste sexual» care e posibilă chiar şi cu o excludere completă a reproducerii, şi anume în toate formele de mare pasiune, potrivit tuturor celor arătate mai sus7. E o constatare de care ne izbim periodic, şi anume că „pasiunea sexuală comportă aproape întotdeauna o deviere a instinctului... cu alte cuvinte, în

ea, de fapt, reproducerea speciei este aproape întotdeauna evitată" 8. Asta înseamnă că e vorba da două lucruri diferite, dintre care primul nu poate fi prezentat caj mijloc sau ca instrument al celuilalt9. În formele sale superioare tipice, erosul are un caracter autonom şi nederivabil, pe care nimic nu îl poate prejudicia din ceea ce încă mai poate jă necesar din punci de vedere material pentru activarea sa în domeniul dragostei fizice.

6. Mitul „geniului speciei".

Este ciudat că una dintre puţinele încercări de a schiţa o metafizica a dragostei sexuale întreprinse în epoca modernă, aceea a lui Schoj penhauer, s-a întemeiat pe echivocul denunţat adineauri. Pentru a putea susţine ideea că finalitatea esenţială a dragostei e procreaţiaj „plăsmuirea următoarei generaţii", Schopenhauer a fost nevoit să-i introducă un „geniu al speciei" mitic, a cărui sarcină ar fi să trezească atracţia dintre sexe şi să determine cu precauţie alegerile sexuale, fără ştirea indivizilor, ba chiar amăgindu-i şi folosindu-i ca pe nişte simple unelte. „Ca un copil anumit să fie procreat – l spune Schopenhauer10 – acesta e adevăratul scop, chiar dacă prol tagoniştii nu sunt conştienţi de el, al oricărui roman de dragoste:]

7 V. Solovieff [Soloviov], *Le sens de l'amour,* Paris, 1946, pp. 7 – 8, 9, 10 – 11]

8 A. Joussain, *Les passions humaines.* Paris, 1928, pp. 171 – 172. A fel confirmată, printre altele, foarte frecventa sterilitate a femeilor hipersexuale chiari şi pe planul cel mai brutal fiziologic: şi analiza substanţei care, în cursul acuplării, le împiedică fecundarea a stat foarte recent la baza uneia dintre modalităţile de seroprofilaxie antifecundativă (cf. A. Cucco, *L'amplesso e la frode,* Roma, 1958J pp. 573 şi urm.).

9 V. Solovieff, *op. cit.,* p. 11.

10 Schopenhauer, *Die Welt als WHle urid*

Verstellung, II, cap. IV („Metaphysis der Geschlechtsliebe"), ed. Cotta, Berlin-Stuttgart, vol. VI, pp. 88 – 89.

mijloacele necesare pentru a-l atinge sunt secundare". Mai precis, scopul ar fi procrearea unei noi fiinţe cât mai apropiate cu putinţă de tipul pur, perfect şi capabil de supravieţuire al speciei; „specia" l-ar împinge astfel pe fiecare bărbat să-şi aleagă femeia cea mai aptă să se achite de o asemenea finalitate biologică, făcând ca ea să-i apară drept idealul său, înveşmântând-o într-o aură de frumuseţe şi seducţie şi făcându-l să creadă că posedarea ei şi plăcerea pe care i-ar putea-o oferi ar fi chintesenţa oricărei fericiri şi însuşi sensul vieţii. „Tot ce e mai bun pentru specie se găseşte acolo unde individul crede că găseşte cea mai mare plăcere". Ca atare, frumuseţea feminină şi plăcerea ar fi deopotrivă iluzii, momeli cu ajutorul cărora „geniul speciei" îl manevrează şi-l amăgeşte pe individ. „De aceea – adaugă Schopenhauer" – fiecare îndrăgostit, după ce şi-a atins în sfârşit scopul, adică satisfacţia sexuală, se simte decepţionat: pentru că iluzia cu ajutorul căreia îl amăgea şi îl momea – specia a dispărut".

Vom vedea în cele ce urmează ce anume este utilizabil, într-un context diferit, din concepţiile de genul acesta. În esenţă este vorba însă de simple speculaţii în marginea darwinismului, bine cunoscut prin caracterul său unilateral şi abstract. În primul rând, tot acest mecanism al finalismului biologic ar trebui să fie relegat în inconştient (aşa cum a făcut-o în chip mai decis E. von Hartmann, reîuând şi dezvoltând mai coerent teoriile schopenhaueriene); ar fi un instinct absolut inconştient care l-ar călăuzi pe bărbat către acea femeie (sau invers) care prezintă calităţile cele mai adecvate pentru a reproduce cel mai bine tipul speciei, pentru că nimic asemănător nu e prezent în conştiinţa celui ce iubeşte şi doreşte. Faptul elementar constituit din atracţia sexelor şi

din fluidul-ebrietate care se stabileşte în chip nemijlocit între bărbat şi femeie nu ştie nimic despre un atare instinct şi despre înţelepciunea lui secretă. Aşa cum vom vedea foarte curând, chiar şi considerând-o din exterior, adică făcând abstracţie de orice al introspectiv, problema alegerilor sexuale e cu mult mai complexă decât tot ce şi-au imaginat adepţii teoriei despre „selecţia naturală". Chiar dacă deplasăm cercetarea din domeniul datelor din conştiinţă în cel al faptelor empirice, o observaţie destul de banală arată că pe terenul sexului are loc ceva asemănător cu actul hrănirii: orice om care nu este un primitiv nu

1 *Ibid.,* pp. 90 şi urm., 96.

alege sau preferă numai alimentele considerate de organism dre cele mai adecvate, şi asta nu pentru că ar fi „corupt", ci pur simplu pentru că e om.

Toate acestea, pe planul superficial. În plus, se pot d numeroase cazuri în care o atracţie intensă, chiar „fatală", s-a slabi între fiinţe ce nu reprezentau câtuşi de puţin un optim din pune] de vedere al finalităţii procreative potrivit speciei: astfel, impur schopenhauerian, fie şi relegat în inconştient, se dovedeşte relai sau de-a dreptul inexistent. Şi mai mult încă: pe baza teoriei fii liste discutate, la exemplarele mai puţin nobile ale speciei urna sexualitatea ar trebui să fie redusă, în timp ce tocmai la ele, fie]. În formele cele mai primitive, ea este mai mare, tocmai acest exemplare fiind cele mai fecundel Ba chiar am putea spune „geniul speciei", cu stratagemele şi capcanele lui oculte, e des de nepriceput şi ar trebui să se mai instruiască puţin, când vedt că, prin dragostea fizică, lumea ajunge să fie populată mai t seamă de subproduse ale speciei umane. Pe de altă parte, e căzu. Să observăm că, potrivit confirmărilor geneticii, caracteristicila psihosomatice ale copilului depind de o anumită combinaţie între cromozomii celor doi părinţi, cromozomii respectivi fiind purtămtorii unor moşteniri ereditare complexe şi îndepărtate care pot şi nu apară în fenotipul şi în caracteristicile vizibile ale

părinţilor Am fi nevoiţi astfel să admitem că nu calităţile acestea vizibile şi frapante – frumuseţea, proporţiile armonioase, forţa, robusteţea etc. – au rolul determinant în opţiunile sexuale interpretate în mod finalist, ci că „geniul speciei” dirijează dorinţa bărbatului] către acea femeie care posedă cromozomii cei mai adecvaţi. Nici cu o ipoteză atât de absurdă nu am înainta mai mult, deoarece *ai,* mai fi de văzut *care* cromozomi feminini şi *care* cromozomi mas culini, o dată petrecută fecundarea, vor prevala şi se vor uni, îi*< dauna celeilalte jumătăţi de cromozomi eliminaţi, spre a da formai noii fiinţe. Or, în stadiul actual al cunoştinţelor biologice, toai acestea rămân învăluite în mister şi apar nu mult mai mult decât un simplu accident, f

Abstracţie făcând de acestea, rămâne un fapt stabilit că în cazirile celei mai vehemente pasionalităţi şi în erotismul oamenii celor mai diferenţiaţi (în care trebuie să căutăm adevărata normlitate, normalitatea în sens superior, adică ceea ce este tipic pentru omul ca atare) rareori poate fi descoperită, fie şi retrospectiv.

bonsacrarea „finalismului biologic”. Adeseori, şi nu din înrâmplare, nirile unor asemenea fiinţe sunt de-a dreptul sterilej Motivul este x omul *poate,* într-adevăr, sfârşi în demonia *bios*-ului şi se poate lăsa doborât de ea: dar numai *împotriva naturii,* printr-o decădere. Şi tocmai de acest cadru ţine, în general, şi actul procreării, al autoreproducerii fizicei/La omul ca atare, ceva nebiologic activează procesul sexului, chiar şi în punctul în care acesta atinge şi pune în mişcare elementul fizic şi ajunge la fecundare. Instinctul de procreaţie, cu deosebire în finalismul selectiv imaginat de către darwinişti şi Schopenhauer, e un mit. Nu există îiici o conexiune directă, adică trăită, între dragoste şi procreaţiej

Există, în sfârşit, o observaţie destul de banală, dar nu mai puţin valabilă, ce contrazice finalismul biologic, şi anume că însăşi dragostea fizică cuprinde fapte multiple, inexplicabile cu ajutorul acestui finalism, drept care ar

trebui să le considerăm superflue şi iraţionale. Aceste fapte constituie în schimb o parte integrantă din experienţa erotică umană, şi încă într-o asemenea măsură, încât, dacă în absenţa lor, simpla unire fizică îşi poate pierde pentru om o bună parte din interes şi, în anumite cazuri, nici măcar nu se ajunge până la ea sau, dacă da, ea se goleşte de conţinut şi cade în primitivism cu totulje suficient să menţionăm sărutul, pe care natura şi „specia" nu-l pretind ca element necesar pentru scopurile lor. Şi dacă sunt popoare care nu au cunoscut sărutul pe gură ori l-au cunoscut numai în perioade recente, la ele se întâlnesc însă echivalente, ca de exemplu „sărutul olfactiv", atingerea cu fruntea ş.a.m.d.: acte, toate acestea, care, ca şi sărutul i propriu-zis, au o finalitate erotică, dar nu biologică. Acte ca amestecarea respiraţiilor sau aspirarea respiraţiei femeii în timpul sărutului au drept ţel real un contact „fluidic" ce exaltă. Starea elementară determinată în îndrăgostiţi de polaritatea sexelor.; O consideraţie analoagă e valabilă de asemenea şi pentru frenezia îndrăgostiţilor de a extinde şi multiplica, pe durata acuplării, suprafeţele de contact ale corpurilor, aproape ca într-o pornire zadarnică, de a se pătrunde şi se a adera unul la celălalt în mod absolut („ca două părţi ale unui animal viu care încearcă să se reunească", după cum a imaginat Colette scena). Ce „finalism" biologic pot avea toate acestea pentru specie, care s-ar Putea mulţumi cu un act simplu, strict localizat, nu vedem câtuşi de puţin, în timp ce aceste aspecte, ca şi altele asemănătoare, ale aceleiaşi dragoste fizice profane prezintă un conţinut simbe particular dacă sunt examinate din punctul de vedere pe urmează să-l schiţăm în mod treptat.

7. *Erosul şi tendinţa către plăceră*

Impulsului elementar care îl împinge pe bărbat către femeie I buie, aşadar, să-i recunoaştem o prioritate şi o realitate proprie raport cu simpla biologie, ceea ce însă nu trebuie să dea loc uj echivocuri în sens opus.

Acesta e, de pildă, cazul teoriei care, la baza instinctului sexu, pune tendinţa către plăcere. Putem recunoaşte, desigur, că în ce mai mare parte din cazurile când un bărbat se simte atras deji femeie şi o doreşte, el se străduieşte mai puţin să găsească în & acele trăsături prin care aceasta ar putea garanta progeniti mai adaptată finalismului speciei, căutând mai degrabă să presimfl „plăcerea" pe care ea i-ar putea-o oferi, să-şi prefigureze expresii feţei şi comportamentul ei în genere în timpul crizei acuplării. Trebuie să spunem totuşi că dacă toate acestea capătă un caracter pre; conştient, ne îndepărtăm în altă direcţie de normalitatea erosului în dezvoltarea sa naturală, orice experienţă bazată pe pasiunaj înclinaţie profundă se orientează şi spre ceea ce numim „plăcere" neavându-şi însă în ea ţelul prestabilit şi izolaţi. Când aşa stau totuşi lucrurile, se poate vorbi cu îndreptăţire de desfrâu şi libertinaj – direcţii, acestea, ce corespund unor disocieri, degenerări şi „raţionalizări" ale dragostei fizice, în „normalitatea" erosului nu „ideea" plăcerii este motivul determinant, ci impulsul care, trezit în anumite circumstanţe de către polaritatea sexuală ca atare, provoacă de la sine o stare de beţie până la criza „plăcerii" din unirea trupurilor şi din orgasm. Cine iubeşte cu adevărat are prezentă, când posedă o femeie, la fel de puţin ideea plăcerii ca şi pe cea a progenituriij Freudismul a greşit, aşadar, când, într-o primă iraj stanţă, a pus „principiul plăcerii" – *das Lustprinzip* – nu numai!

«„*t*r.w. potcui – *aas Lustprinzip* – nu numaţ la baza erosului, ci şi a întregii vieţi psihice omeneşti. Prin aceasta dovedea pur şi simplu un copil al timpului său, îi î, în epoci de demhpntes →.

freudismul se ww pur şi simplu un copil al timpului său, în măsura în care, în epoci de decadenţă, ca a noastră, erotismul se dezvoltă preponderent sub forma disociată a simplei „plăceri"»] sexualitatea ca funcţie a erotismului având acum şi rolul unui fel stupefiant folosit de altfel într-

un mod nu mai puţin profan decât drogurilor propriu-zise12. Dar însuşi freudismul a fost curând constrâns să-şi abandoneze poziţiile iniţiale – şi *Dincolo de principiul plăcerii* este chiar titlul unei lucrări succesive a lui Freud13.

Această ordine de idei nu trebuie să ne facă însă a consideră" drept coruptă şi decadentă orice *ars amandi.* A existat efectiv o *>ars amandi* – o artă şi o cultură a dragostei – care nu s-a redus întotdeauna la un ansamblu de expediente şi tehnici în slujba simplului libido. Arta aceasta a fost cunoscută în Antichitate şi este şi azi cunoscută la unele popoare orientale. Ca atare, atât atunci cât şi la acestea din urmă, au existat femei care, maestre într-o asemenea artă, erau stimate şi respectate nu mai puţin decât oricine ar fi posedat pe deplin, şi ar fi ştiut să le aplice, secretele oricărei alte arte. În Antichitatea clasică e ştiut că hetairele s-au bucurat de o înaltă consideraţie din partea unor bărbaţi ca Pericle, Fidias, Alci-biade; Solon a pus să se ridice un templu în cinstea zeiţei „prostituţiei" şi acelaşi lucru s-a petrecut la Roma în legătură cu unele forme ale cultului Venerei. În vremea lui Polibiu, în temple şi edificii publice se găseau statui de hetaire alături de conducători de oşti şi oameni politici. Unele dintre aceste femei au fost onorate în Japonia prin ridicare de monumente. Şi, ca în cazul oricărei alte arte în cadrul lumii tradiţionale, vom vedea că însăşi existenţa unei ars *amandi* ne face să presupunem că a existat şi o ştiinţă secretă, mai cu seamă acolo unde sunt atestate legături dintre femeile care o posedau şi anumite culte.

Într-adevăr, e dificil ca posibilităţile superioare ale experienţei erosului să se manifeste şi să se desfăşoare atunci când această experienţă e lăsată să se dezvolte de la sine, sub formele sale cele mai brute, oarbe şi naturalist spontane. Rămâne de văzut dacă în dezvoltările către forme-limită ale senzaţiei, de care e susceptibilă acea experienţă, se va menţine, devenind chiar predominantă,

dimensiunea mai profundă a erosului sau dacă ele vor degenera într-o căutare libertină şi exterioară a „plăcerii”. Ceea ce înseamnă

12 H. Malraux atribuie unuia dintre personajele sale următoarele cuvinte: Avem totdeauna nevoie de un toxic. Această ţară [China] are opiul. Islamul are haşişul, Occidentul are femeia… Amorul este poate mijlocul pe care Occidentul îl foloseşte de preferinţă”.

13 S. Freud, *Jenseits desluştprinzipsicipng-Vfien,* ed. A 2-a, 1921.

că e nevoie să definim două aspecte posibile cu totul distinctei *ars amandi.* Că în cel de-al doilea caz ne facem deseori iluzii privire la rezultate, aproape nu mai e nevoie s-o spunem: nu *exm* tehnică a iubirii care să poată duce în acelaşi domeniu al „pl. La ceva interesant, intens şi calitativ diferenţiat fără premise < – ordin intern, psihic. Acestea fiind prezente, contactul unei mân poate fi uneori mai ameţitor decât orice activare savantă a unc „zone erogene”. Vom reveni însă asupra acestui punct.

Vom vedea mai târziu că nu fără motiv am pus între ghilime cuvântul „plăcere” când a fost vorba să desemnăm ceea ce are lor în faza culminantă a dragostei fizice. Până una-alta, n-ar fi poate inutil să lichidăm anumite opinii sexologice care au fost formulat în jurul acestui fapt, şi aceasta tot în intenţia de a elibera câmpu de orice explicaţie materialistă a erosului.

8. Despre „voluptate”.

Piobb” a scris: „Spasmul [sexual] este unul dintre acele fenomen!

(s care scapă fiziologiei propriu-zise. Ea trebuie să se mulţumească cu constatarea faptului şi doar cu descrierea mecanismului să nervos”. Aşa este, şi orice încercare de explicaţie ştiinţifică, adică profană, a plăcerii este condamnată anticipat la insucces. În acest domeniu, ca în atâtea altele, s-au multiplicat echivocurile datorat împrejurării că nu s-a făcut deosebirea dintre *conţinutul*

experienţei în sine şi *condiţiile* care, când în mai mare, când în mai mica măsură, sunt necesare pentru ca ea să poată avea loc, cu atât mai mult dacă amintitele condiţii au fost studiate nu în domeniul psij hologiei, ci de-a dreptul în cel al fiziologiei.

Recordul de vulgaritate a fost însă bătut de către pozitivismul din secolul al XIX-lea, când s-a întemeiat pe următoarea teorie I „Nevoia genetică poate fi considerată ca o nevoie de evacuare; alegerea este determinată de stimuli care fac evacuarea mă plăcută". 15 Potrivit acestei teorii, plăcerea ar fi provocată de era cuare, de procesul de emitere a produselor sexuale. Ar merita să ne întrebăm de ce oarealte procese analoage, începând cu acela a

14 P. Piobb, *Venus, la deesse magique de la chiar,* Paris, 1909.13 *Ch.* S. Fere, *L'instinct sexuel,* Paris, 1865, p. 6.

golirii vezicii în timpul micţiunii, nu o produc. Apoi este evident că această teorie poate fi aplicată cel mult în cazul bărbatului, deoarece la femeie culminaţia sexuală nu e legată de o ejaculare, apariţia secreţiilor vaginale la ea se desfăşoară paralel cu starea generală de excitaţie erotică şi poate chiar lipsi; la femeie ea este legată, dacă e cazul, de detumescenţa, de descongestionarea sanguină a organelor sexuale, şi care, dacă în unele cazuri poate coincide cu momentul jetului spermafic, în altele e însă independentă de acesta şi, ca atare, este doar efectul final al unui fapt psihic şi nervos".

În afară de asta, atât pentru bărbat cât şi pentru femeie, mai există un fapt asupra căruia, pe nedrept, atenţia sexologilor s-a concentrat prea puţin: e vorba de plăcerea ce poate fi simţită în vis, în toate acele cazuri în care lipseşte corespondentul ejaculării (când, adică, senzaţia nu este însoţită de poluţie). Potrivit unor relatări, această plăcere are deseori un caracter mai extatic şi mai atotpătrunzător decât cea legată de actul fizic (şi vom vedea de ce anume) 16. Şi dacă, potrivit altor relatări, atât

la bărbaţi cât şi la femei, această plăcere, ajunsă la o anumită treaptă de intensitate, se întrerupe adeseori şi în acelaşi moment intervine trezirea, interpretarea corectă a acestei conexiuni este că obişnuita corelare predominantă dintre plăcere şi actul fiziologic l-a readus în acel moment pe cel ce visează la nivelul fizic condiţionat al experienţei din starea de veghe, întrerupând procesul. În principiu, plăcerea simţită în vis poate fi invocată ca unul dintre argumentele ce demonstrează posibilitatea unui proces erotic disjuns de condiţionările fiziologice obişnuite. Pe de altă parte, în cazul bărbaţilor, plăcerea poate fi încercată în vis şi atunci când capacitatea genezică e epuizată datorită senilităţii sau când capacitatea ejacuâativă este suprimată de fenomene traumatice survenite pe canalele nervoase, împrejurări care constituie o confirmare ulterioară şi precisă a tezei noastre.

16 Aceasta se întâmplă mai ales la aceia care nu visează, ca mai toţi, în alb-negru, o colorat.

Că impulsul către acuplare nu poate fi explicat prin teoria vulgară mai sus menţionată şi că, într-o anumită măsură, el este endogen, o putem constata chiar şi printre animale. Câteva experimente, făcute pentru prima oară de către Tarchanoff, au demonstrat că în anumite cazuri canalele seminale ale animalului ei goale înaintea copulaţiei şi că s-au umplut treptat în cursul ace, teia, drept care legătura dintre cauză şi efect este aproajj inversată: impulsul sexual, departe de a fi determinat de starea umplere şi de lumescenţă a organelor, a determinat-o el însuşi17., dacă şi asupra omului s-ar efectua cercetări analoage, acest fapt cunoaşte numeroase confirmări ulterioare. Se poate încă de &

acum observa că la castraţii lipsiţi de glande seminale poateintei veni o anestezie sexuală, dar există şi cazuri când dorinţa sexual persistă la ei şi chiar se acutizează. În al doilea rând, sunt atestai forme ale unei dorinţe care transcende atât de mult nevoia d depleţiune,

încât activează ultimele resurse ale organelor genitale aproape violentând natura, astfel încât, la bărbat, substanţa emis sfârşeşte prin a fi mai degrabă sanguină decât spermatică. În *ţ* treilea rând, sunt de asemenea atestate cazuri în care extrema înteţ sitate a dorinţei, în loc de a produce ejacularea, o inhibă (vom veni asupra acestui punct) 18. În sfârşit, o experienţă destul de frecventă în dragostea-pasiune este aceea că, deşi toate resursei procesului fizic au fost epuizate în acuplare, simţi că nu e sufla cient, ai vrea mai mult, pe când condiţionările fiziologice şi, îl general, resursele trupului, nu o îngăduie: ceea ce creează senzaţie de tortură!

La fel şi HayeldeK fellis, după o examinare critică a diversele» încercări de explicare a fenomenului „voluptăţii", a recunoscut îţ concluzie că impulsul care conduce la plăcere „este oarecum independent de glandele sexuale" şi de starea lor 19.

17 S-a mai constatat că la unele animale, saturaţia hormonală, pe care unii vrea să o considere drept cauză a excitaţiei sexuale, nu se produce decât momentul colţului – cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie.* Paris, ed. A 2-a, lţ p.65.1

„H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. III, Philadelphia, 1908, pl. Cf. Hesnard, *op. cit.,* p. 13: „Se poate spune că în aspectul său esenţial la om.: idjî în aspectul său psihic, sexualitatea poate avea o dezvoltare considerabilă lipsindu-şi aproape în întregime de colaborarea cu sistemul genital".

Pe terenul fiziologico-anatomic, este în general admisă existenţa unor centri sexua cerebrali (deja bănuită de Gali), în afară de cei spinali şi de ca simpatic: e corespondentul a ceea ce la om rezultă în mod evident bunăoară, din rolul absolut esenţial pe care-l are imaginaţia., numai în general în dragoste, dar în însăşi dragostea fizică, imeinaţie care însoţeşte şi activează întregul proces al acuplării, după cum în alte cazuri tot ea

îl poate inhiba iremediabil, *f* în cadrul celor mai moderne cercetări a fost iniţiată teoria hormonală şi s-a urmărit explicarea excitaţiei sexuale ca efect al unei intoxicaţii hormonale, ba chiar unii au vrut să reducă la această cauză baza oricărei îndrăgostiri. Pentru a nu rămâne într-un cerc vicios, ar trebui în acest caz să lămurim, într-o manieră satisfăcătoare şi completă, de ce anume e cauzată, la rândul ei, intoxicarea hormonală, şi chiar în cazurile în care nu ar fi, ar trebui, încă o dată, să nu confundăm ceea ce *favorizează* o experienţă (şi anume ca „saturare hormonală" sau „prag hormonal") cu ceea ce o determină! şi îi constituie conţinutul propriu. Cât despre condiţionare, în sensul, pur şi simplu, de favorizare, de furnizare a unui teren adecvat, rolul atribuit hormonilor îl pot juca şi alte substanţe date, începând cu cele alcoolice. Se ştie însă că reacţia la aşa ceva depinde de o „ecuaţie personală", şi raţionamentul cauzal ar fi, în această privinţă, la fel de naiv ca şi acela ce ar afirma că deschiderea ecluzelor unui dig este cauza care produce apa scursă prin deschidere.

Teoriei psihanalitice a libidoului i se poate înscrie la activ recunoaşterea caracterului de fapt autonom, şi în felul său elementar, al impulsului ce-şi are manifestarea cea mai importantă în dorinţa de unire sexuală. Dar tot în domeniul cercetărilor psihanalitice se consideră confirmat şi faptul că legătura dintre libido şi procesele fiziologice nu e obligatorie; fenomenul transferabilităţii „sarcinilor" libidoului e atestat clinic în cazuri numeroase şi tipice, de pildă când efectuarea ei duce la dispariţia unor simptome morbide. Confirmări similare le constituie şi unele stadii pregenitale ale libidoului şi forme de satisfacere a lui, în care conexiunea respectivă este inexistentă. Materialul cules în această direcţie constituie încă un argument împotriva oricărei teorii fiziologice a impulsului sexual. Numai că, în ceea ce priveşte faptul specific al „plăcerii", teoria psihanalitică se prezintă ca un echivalent al aceleia,

deja criticate, a lui Făre\ în ambele cazuri se cade mai mult sau mai puţin până la urmă în eroarea de a considera oricare gen de plăcere ca pe un fenomen doar negativ, ca pe o uşurare necesară pentru încetarea unei stări precedente de natură dureroasă sau neplăcută. Acesta este modul evident de gândire al acelora ce reduc plăcerea sexuală la un simplu sentiment de uşurare a jenei fiziologice datorate stării de turgescenţă a organelor, sentiment ce ar fi încercat în momentul detumescenţei, al depleţiunii sau al ejaculării. În mod analog, psihanaliza nu e capabilă să **val** decât procese cvasimecanice şi interschimbabile, în care plăcerea! deriva din încetarea, obţinută într-o manieră sau alta, a unei stări tensiune, de autodescărcarea de o „sarcină" coactivă *{Besetzung energie*) a libidoului. Chiar şi termenul care desemnează în mod p cumpănitor în limba germană satisfacţia sau plăcerea sexua *Befriedigung,* are ceva preocupant, deoarece cuvântul acesta păstrează încă sensul de împăcare, aproape de înlăturare a unei *şti* antecedente de tensiune, de agitaţie sau de excitaţie, care ar trebui i fie resimţit ca dezagreabil. Privită sub această lumină, e cazul să i întrebăm din nou dacă teoria menţionată nu e şi din acest punct *i* vedere odrasla vremii sale: pentru că într-un eros devenit primitiv pe de-a-ntregul fizic poate cadra foarte bine cu trăirea sexualit şi a „plăcerii" în aceşti termeni simpli20.

Putem încheia deci şirul acesta de consideraţii spunând că dorini sexuală este un fapt complex, din care faptul fiziologic e doar] parte; excitaţia sexuală, fundamental psihică, constituie elemenn primar care, sub diverse condiţii, provoacă excitaţia fizică şi pui treptat în mişcare toate fenomenele fiziologice ce o însoţesc acestea fiind însă deseori absenţe anterior excitaţiei respective, mai mare lumină, în această problemă, poate veni numai de la metafizică a sexului, nu de la o psihologie sau de la o fiziologie sexului. Dar încă de pe acum putem presimţi că

unitatea corporali luată în sine, nu e decât mecanismul pe care se sprijină şi prin care i vehiculează un proces de ordin superior, care o transportă şi I conţine ca parte a unui întreg. ÎRaportată la acest proces, „plăcerea] ca satisfacţie grosolană şi carnală în strânsă dependenţă r™ condiţionările fiziologice care pot face din ea o „momeală pent procreaţie", este considerată ca o soluţie problematică; /

9. Teoria magnetică a dragostei

Explorarea semnificaţiilor ultime ale sexului va fi încercat! mai târziu. Deocamdată vrem să îndreptăm atenţia asupra unu]

20 Ca atare, cuvintele atribuite de către o tânără americancă partenerului său dus acuplare sunt mai mult decât o simplă replică umoristică: „Do you feel better no* darling?"

Iomeniu intermediar, în scopul de a aduce la lumină substratul elementar al oricărui eros; va fi necesar de aceea să începem a utiliza ioţiuni de „metafizică" în celălalt sens al termenului: cunoaşterea laturii hiperfizice, invizibile, a fiinţei umane.

După cum s-a văzut, nici finalismul biologic, nici impulsul genezic, nici ideea abstractă a plăcerii ca scop nu explică erosul. Dincolo de toate acestea, erosul trebuie considerat ca starea determinată direct de polaritatea sexelor, în acelaşi fel în care prezenţa unui pol pozitiv şi a unuia negativ determină fenomenul magnetismului şi tot ceea ce are legătură cu un câmp magnetic. Toate elementele cu ajutorul cărora, prin referiri empirice, materiale sau chiar simplu psihologice, credem că putem explica acest fenomen „magnetic" elementar nu fac în realitate decât să-l presupună şi sunt ele însele explicabile doar prin intermediul lui, fiind nu numai condiţionate, ci aproape întotdeauna determinate de *e|u.j*

Acesta nu este un punct de vedere al reflecţiei noastre imaginative. Corespunde cu învăţătura tradiţiilor

antice. Ne putem raporta, de exemplu, la doctrina tradiţională extrem orientală. Potrivit acesteia, la întâlnirea, chiar fără atingere reciprocă, a unor indivizi din ambele sexe, în fiinţa cea mai profundă a amândurora ia naştere o energie specială sau un „fluid" imaterial, numit *tsing.* Acesta provine din polaritatea lui *yin* şi a lui *yang* – termeni asupra cărora vom reveni şi cărora le putem atribui în mod provizoriu semnificaţia de principii pure ale sexualităţii, ale femininului şi ale masculinului. Această energie *tsing* e o specificare a forţei vitale originare, *tsri,* şi creşte proporţional cu gradul de sexuare a bărbatului şi femeii, cu gradul de *yin* şi *yang* prezente în ambii, ca indivizi. Această forţă specială indusă magnetic are drept corespondent psihologic starea de vibraţie, de beţie difuză şi de dorinţă proprie erosului uman. Instalarea unei asemenea stări duce la o primă deplasare a nivelului obişnuit al conştiinţei individuale de veghe. Este un prim stadiu, căruia îi pot urma altele.

21 Ca traducere spontană a faptului existenţial se pot cita următoarele cuvinte se de E.M. Remarque *(Drei Kameraden,* Düsseldorf, 1955, p. 187) în gura unuia dintre personajele sale: „Am văzut acum dintr-odată că pot fi ceva pentru o fiinţă umană chiar şi numai stând alături de ea. Spus, pare foarte simplu, dar dacă te gândeşti, simţi că e un lucru imens, fără limite: un lucru care te poate distruge şi ransforma pe de-a-ntregul. Este dragostea şi e totuşi altceva".

Simpla prezenţă a femeii în faţa unui bărbat suscită, aşadar, gradul elementar al forţei *tsing* şi al stării corespunzătoare. «printre altele, trebuie căutată baza nu moralistă, ci existenţii™ obiceiurilor unor populaţii (chiar europene) în care s-a menţi sensul forţei elementare a sexului. Astfel e regula „ca niq femeie să nu poată frecventa un bărbat decât în prezenţa alţi mai ales dacă e căsătorit. Regula se referă la toate femeile, de rece sexul nu are vârstă, şi încălcarea ei, fie şi în cea maint> novată

formă, echivalează cu o cădere în păcat”. Prezenţa uj bărbat în faţa unei femei, singuri, chiar dacă nu intervin contaa e ca şi cum acestea s-ar fi produs Fondul problemei ne trimi tocmai la magnetismul elementar, la primul grad de trezird forţei *tsingjă* Al doilea grad, şi mai intens, survine prin con tac] corporal în genere (de la strângerea mâinii şi de la vagi atinj până la sărut şi la echivalentele sau dezvoltările acestuia), de-al treilea grad se manifestă atunci când bărbatul pătrunde femeie* fiind înglobat de sexul femeii, sau în situaţii echivalei Aceasta e limita dezvoltării „magnetice” în experienţa amorc curentă. Încetează a mai fi însă o limită, deoarece apar şi *w* stadii, în regimul sexului propriu. Formelor sacralizate şi incanjtorii sau magiei sexuale în accepţie specifică. Modificări şi tile, privind îndeosebi respiraţia şi sângele, însoţesc şi subînti aceste grade diferite. Corelativul psihic se manifestă în esenţă o sfare de vibraţie şi de înălţare, adică de „exaltare” în sensul pl. Prin al termenului.

Prin urmare, putem vorbi despre o *magie naturală a dragostei* fapt hiperfizic absolut pozitiv, care intervine şi în viaţa oamenii celor mai comuni, celor mai materialişti sau mai primitivi. Iar da vederile acestea pot întâmpina rezistenţă din partea psihologul, modern, ele sunt confirmate de înţelepciunea populară. Chiar 1 lipsa unui concept clar despre conţinutul cuvântului, se recunoaş în general că o atracţie între bărbat şi femeie ia naştere numai cu între cei doi se stabileşte ceva „ca un fluid”. Înseşi cazurile.] dorinţă brutală şi imediată la adresa unei femei suntem datori să] privim în funcţie de un fel de scurtcircuit şi de „cădere de potenţii

11 Observaţii interesante în această privinţă, chiar pentru populaţii din It meridională, în C. Levi, *Cristo şi* e *fermato a Eboli,* Torino, ed. A 4-a, 1946, p. 1 La fel poate fi înţeles şi fondul ultim al regulii islamice *purdah,* regula segregaj femeilor.

această relaţie fluidică imaterială, în absenţa căreia

lipseşte şi tracţia unui sex către celălalt, de la formele ei cele mai grosolane tfnă la ce e mă* sublimate şi mai spiritualizate. Şi dacă obişnuim şi astăzi să vorbim de puterea de *fascinaţie* a unei femei, prin folosirea acestei sintagme ajungem, fără a ne da seama, chiar la dimensiunea magică a iubirii: faşcinuni, era tocmai termenul utilizat în vechime pentru un soi de „vrajă sau de sortilegiu.

De altminteri, o concepţie de genul acesta a făcut parte dintr-o teorie despre dragoste profesată în Occident până în Renaştere, cunoscută însă fiind şi în alte culturi, şi anume în Islam. O găsim expusă, de pildă, după Lucreţiu şi Avicenna, la Marsilio Ficino şi la Giambattista della Porta. Ficino spune că baza febrei amoroase constă într-o *perturbatio* şi într-un gen de infecţie a *sângelui* provocată în acelaşi mod ca aşa-numitul „deochi" (it. *Malocchio),* pentru că acţionează în esenţă prin intermediul ochiului şi al privirii. Afirmaţie care, înţeleasă nu pe planul material, ci pe acela „subtil", este riguros exactă. Stadiul fluidic, forţa *tsing* din învăţătura chinezească, se aprinde iniţial prin privire, iar apoi începe, să cuprindă sângele. Începând din acel moment, îndrăgostitul o poartă oarecum în propriul sânge pe fiinţa iubită şi invers, indiferent de distanţa ce-i poate eventual separa.23

23 M. Ficino, *Sopra Io Amore,* ed. Levasti, VII, 7: „Cu drept cuvânt plasăm febra dragostei în sânge". Despre proces, cf. VII, 4J7 şi 10, unde însă trebuie să facem abstracţie de concepţia naivă referitoare la imaginile transportate aproape material dintr-o privire în alta, VII, 11: în dragostea vulgară (adică cea obişnuită, în opoziţie în iubirea platonică) „agonia îndrăgostiţilor ţine atâta timp cât ţine acea tulburare (= *perturbatio)* introdusă în vene de acel deochi pomenit". Cf. G.B. della Porta, Azia *naturalis,* 1, XV. Platon *(Pliaidros,* 251 a, b) vorbeşte despre „efluviul frumuseţii pe care-l primim prin ochi" şi care, dezvoltându-se, produce „fiori de gheaţă,

schimbându-se într-o căldură neobişnuită". Căldura, aici, nu trebuie luată sensul pur şi simplu fizic, ci se încadrează în fenomenologia, mai sus schiţată, a rexaltării" erotice. Pe asta se bazează ceea ce Kremânerz a numit chiar „piro-magia", cf. Mai jos, § 57.

Această cunoştinţă este, în afara teoriilor, atestată spontan de către limba universală a îndrăgostiţilor:. „Te am în sânge", „te simt în sânge", „dorul de Ţine îmi arde în sânge", „I 4 iave got you under my skin" ş.a.m.d., sunt expresii bine cunoscute, foarte răspândite şi aproape stereotipe; ele traduc un fapt cu mult mai esenţial şi mai pozitiv decât toate cele luate în considerare de sexologia curentăz4. Trebuie să avem însă în vede., atunci când, în tradiţiile antice, se vorbeşte de sânge, sânj trimişi, aproape întotdeauna, şi la o doctrină transfiziolo „Ideea tradiţională e destul de bine exprimată în term! următori, care însă îi vor părea poate „sibilinici" cititor obişnuit: „Sângele e marele agent simpatic al vieţii; este moţ imaginaţiei; e substratul însufleţit al luminii magnetice să luminii astrale, polarizata în fiinţele vii; este prima încam fluidului universal; e lumina vitală materializaţă/ J

În zilele noastre, o teorie „magnetică" a iubirii a fost schiţa către Camille Mauclair, căruia însă antecedentele mai menţionate nu i-au fost cunoscute. Mauclair a relevat că teori contribuie la depăşirea vechii antiteze dintre fizic şi spiritual, di trup şi suflet, antiteză care este efectiv inexistentă în experiţ erotică, totul derulându-se pe un plan intermediar unde cele d elemente se contopesc şi se trezesc unul în funcţie de celălalt, simţurilor le revine să trezească sufletul sau sufletului să treze „simţurile, aceasta depinde de constituţia particulară a indivizi dar în ambele cazuri, starea terminală conţine în sine, contop ambele elemente şi le transcende deopotrivă.) Datorită acei condiţii intermediare, putem vorbi în mod legitim de o st „magnetică" direct percepută.

24 G. D'Annunzio (// *Piacere,* ed. Naz., p. 60): „Părea

că-n el intră o fărâmâj fascinaţia amoroasă a acelei femei, aşa cum intră în fier ceva din puterea maitului. Era într-adevăr o senzaţie magnetică de desfătare, una din acele senzaţii aq şi profunde pe care le încerci aproape numai ia începutul unei iubiri, ce par a ni avea sediul nici în fizic, nici în spirit precum toate celelalte, ci într-un eleni neutru al fiinţei noastre, într-un element aproape aş zice intermediar, de nati necunoscută, mai simplu decât un spirit, mai subtil decât o formă, unde pasiunea concentrează ca într-un receptacol". P. 87: „Bărbatul simţea prezenţa few curgând şi amestecându-se cu sângele lui, până când acesta devenea viaţa ei, iar 1 gele ei viaţa lui". Cel mai adesea, percepţiile de genul acesta devin şi mai ci după unirea trupească, dar aceasta, derulată în mod primitivist, poate tot aţa bine să le stingă. D.H. Lawrence spune într-o scrisoare (Moore, *op. cit.):* „Când unesc cu o femeie, percepţia prin sânge e intensă, supremă... în momentul nu se petrece un schimb, nu ştiu exact în ce fel, între sângele ei şi-al meu. Aşa! chiar dacă ea se îndepărtează de mine, rămâne între noi acel mod de a ne din prin sânge, chiar dacă percepţia prin creier se întrerupe". 25 Eliphas Levi, *La science des esprits.* Paris, 1865, p. 213.

Ipoteza magnetică – relevă Mj clair – explică cel mai bine starea insolită de hiperestezit cuplului acaparat de dragoste şi confirmă „experienţa cotidUJ potrivit căreia starea de dragoste nu e nici spirituală, nici carnală, ustrăgându-se tuturor categoriilor moralei curente". El adaugă: Raţiunile magnetice sunt singurele adevărate şi rămân secrete şi ideseori ignorate chiar de cei ce iubesc, aceştia fiind incapabili să: urnizeze motive precise pentru dragostea lor, iar dacă sunt întreiţi aduc o serie de afirmaţii... care nu sunt altceva decât raţiuni diacente celei esenţiale, aceasta fiind inexprimabilăjun bărbat cu iubeşte o femeie pentru că e frumoasă, plăcută sau inteligentă, graţioasă sau pentru că făgăduieşte o voluptate puternică,

excepţională. Toate acestea sunt explicaţii menite să satisfacă logica obişnuită... El iubeşte pentru că iubeşte, dincolo de orice logică, şi tocmai acest mister revelează magnetismul iubirii". 26 încă Lolli distinsese trei feluri de dragoste: dragostea „platonică", dragostea sexuală şi fizică şi dragostea magnetică, spunând că dragostea magnetică are câte ceva din celelalte două, est teribil de puternică, pătrunzându-l pe om în fiecare parte a sa, în timp ce sediul principal şi-l are în respiraţie27. Dar, în realitate, nu e vorba de un gen aparte de dragoste, acesta fiind temeiul ultim al oricărei iubiri.

Asemenea idei pot fi lesne integrate în învăţăturile tradiţionale expuse mai sus. Ele pun în lumină un fapt care, în domeniul său, trebuie considerat ca elementar, adică primar (nu va mai şi, doar dintr-o consideraţie propriu-zis metafizică a temei): structura „magnetică" a erosului. Şi aşa cum între bărbat şi femeie nu există atracţie atunci când între cei doi nu se stabileşte, *de facto* sau potenţial, un „fluid" special, la fel şi dragostea sexuală dispare când magnetismul menţionat scade. În acest caz, toate încercările de a menţine în picioare o relaţie amoroasă vor fi la fel de inutile ca şi acelea de a menţine în funcţie o maşină atunci când lipseşte energia de acţionare sau, ca să folosim o imagine mai adecvată simbolismului magnetic, ca şi acelea de a menţine un metal fixat de un electromagnet când nu mai există curentul care creează câmpul magnetic. Condiţiile exterioare pot rămâne neschimbate: tinereţe, prestanţa trupurilor, simpatia, afinităţile intelectuale ş.a.m.d. Dar când starea de magnetism încetează, se sting iremediabil şi erosul, şi dorinţa

26 C. Mauclair, *La magie de l'amour,* ed. cit., pp. 56, 51, 52 – 53. M. Lolli, *Sune passioni, Milano,* 1856, cap. III.

Şi dacă nu se termină totul, dacă nu dispare orice interes reciproc al celor doi, se va trece de la dragostea propriu-zisă la raporturi întemeiate pe afecţiune, pe

obişnuinţă, pe factori sociali etc. – ce reprezintă nu o sublimare, ci, aşa cum am arătat mai su: surogat, un *pis-aller* şi, în definitiv, *altceva* în raport cu ceea condiţionat de polaritatea elementară a sexelor.

E important de notat că, dacă faptul magnetic sau magic să fascinaţie, indiferent cum i-am spune, intervine spontan! îndrăgostiţi, aceştia pot activa, alimenta şi dezvolta intenţional! ei magia respectivă. Este foarte bine cunoscută imaginea

Stendhal cu privire la fenomenul de „cristalizare" în dragoste28:

cum ramurile desfrunzite ale unui copac se acoperă uneori cu e tale în atmosfera salină din Salzburg, la fel şi dorinţa îndrăgostitului, concentrându-se asupra imaginii iubitei, cristalizează în îi ei aproape o aureolă, alcătuită din tot felul de conţinuturi psin

Ceea ce din perspectiva obiectivă se poate numi fascini magnetică, în termeni psihologizanţi poate fi redat cu ajutorul cu cuvinte precum cristalizare, monoideism sau reprezentare ca pulsivă – *Zwangsvorstellung.* E, acesta, un element absolut esen în orice relaţie amoroasă: gândirea unuia este preluată mai mult]

mai puţin obsesiv de către celălalt, sub forma unei schizofra parţiale (pentru care, de altfel, expresii curente ca „a fi nebuni iubire", „a iubi nebuneşte", „sunt nebun după tine" etc, sunt, în involuntar, întru totul caracteristice). Acest fenomen al concentra mentale – spune cu drept cuvânt Pin – „este ceva aproi automat, complet independent de personalitate şi de voinţă. Ori ei se îndrăgosteşte simte, indiferent dacă e abulic sau energic, savi sau ignorant, neocupat sau cu ocupaţii multiple, că la un moment dat gândirea îi este literalmente înlănţuită de o anumită perso.

fără putinţă de scăpare. Concentraţia este, aşadar, un fenomen în anumită măsură ermetic29, masiv, omogen, puţin discutabil, pl. Raţional, puţin modificabil, extrem de

rezistent”. 30

28 Stendhal, *De I’amour,* I, 3 şi 16: „... acest cuvânt, care după mine exp principalul fenomen al acestei nebunii numite dragoste”; „înţeleg prin *cristaliza* anume figură a imaginaţiei, care face de nerecunoscut un obiect cel mai a destul de obişnuit, făcând din el o fiinţă aparte”.

29 E interesant că, fără să vrea şi fără să-i analizeze înţelesul, un psiholq fost pus în situaţia de a folosi acest cuvânt.

3» C. Pin, *Psicologia dell amore,* ed. cit., p, 139; cf. Pp. 121 – 124. „Află că clipa în care mi-aş putea abate gândul, în care imaginea ta ar dispărea un în nu te-aş mai iubi” (Ninon de Lenclos, în B. Dangennes, *Lettres d’Amour,* f.d., p. 55).

Or, îndrăgostiţii consideră însuşi acest fapt drept un soi de barometru. Expresii că te gândeşti la mine?”, „ai să te gândeşti mereu la mine?”, „te-ai îndit la mine? şi altele asemănătoare aparţin limbajului lor curent, doreşte însă, mai mult, ca acest fapt nu numai să se menţină, dar se şi intensifice, ca şi cum aproape numai asta ar da măsura jgostei: şi printre îndrăgostiţi se găsesc mijloace uzuale diverse ntru a alimenta şi a asigura cât mai mult cu putinţă continuitatea concentraţiei. O expresie ca „te port mereu în gând” este corelativul expresiei „te am în sânge”. Astfel, fără să-şi dea seama, îndrăgostiţii pun în aplicare o veritabilă tehnică ce se altoieşte pe faptul magic primar, provocând o dezvoltare ulterioară al cărei produs sunt varietăţile „cristalizării” stendhaliene. În scrierea sa *Liber de arte amandi,* încă Andreas Capellanus definise dragostea drept un fel de agonie rezultată din meditaţia extremă asupra unei persoane de sex opus.

Un autor care, spre deosebire de ceilalţi citaţi anterior, se declară, cu mai mult sau mai puţină îndreptăţire, cultivator al ştiinţelor magice şi al Kabbalei, Eliphas Levi, spune că întâlnirea atmosferei magnetice a doua persoane de sex opus provoacă o totală ebrietate de

„lumină astrală”, ale cărei manifestări sunt dragostea şi pasiunea. Ebrietatea specială prilejuită de afluxul de „lumină astrală” ar constitui baza fascinaţiei amoroase31. Aceste referinţe sunt extrase din tradiţiile asupra cărora am atras mai sus atenţia şi pot lumina alt aspect al fenomenului discutat aici. Numai că terminologia lui Eliphas L6 vi va rămâne sibilinică pentru cititorul obişnuit, dacă nu vom adăuga unele clarificări.

Afluxul de lumină astrală este echivalentul obiectiv a ceea ce am numit „exaltare”. „Lumină astrală” e sinonimă, cu *lux naturae,* termen folosit în mod special de către Paracelsus. *ĂkSSA* din tradiţia indiană, aor-ul kabbalismului şi multe alte expresii ale învăţăturilor sapienţiale au aceeaşi semnificaţie. Prin acestea toate se face aluzie la fondul hiperfizic al vieţii şi al naturii înseşi, la un „eter vital” înţeles ca „viaţă a vieţii” – în *Imnurile Orfice:* eterul, ca „suflet al lumii”, din care izvorăşte orice forţă vitală. În privinţa termenului *lux naturae* se poate observa că asociaţia dintre lumină şi viaţă este recurentă în învăţăturile adiţionale ale celor mai diverse popoare şi se face auzită şi în

1 *Dogme et rituel de la Haute Magie,* trad. It., Roma, eda 2-a, pp. 58, 84.

Înseşi cuvintele iniţiale din *Evanghelia după Ioan.* Ceea 1 interesează aici este faptul că „lumina” respectivă devine în anumit grad obiect de experienţă numai într-o stare de conşq diferită de conştiinţa obişnuită de veghe, într-o stare ctij punzătoare cu ceea ce, pentru omul comun, este visul. Şi-i cum în vis imaginaţia acţionează în stare liberă, la fel şi of translaţie a conştiinţei provocată de un aflux sau o beţiei „lumină astrală” comportă o formă de imaginaţie în felul magică.

La acest fond, oricât de neobişnuit ar fi el pentru cineva d cunoaşte numai ştiinţele de tip modern, trebuie raportate f tele fundamentale menţionate mai sus. Mai mult decât gânî în îndrăgostiţi acţionează tocmai această

imaginaţie maa tizată sau „exaltare”. Şi pe cât de semnificativă este exprj englezească pentru „a se îndrăgosti”, *to fancy one another,* la şi definiţia iubirii dată de Chamfort, „Dragostea este contai dintre două epiderme şi schimbul dintre două fantezii”, au involuntar ceva esenţial: deoarece, pe când contactul corm duce la un grad intensiv ulterior forţa deja trezită de sirq polaritate sexuală, acţiunea celor două fantezii activate.

„Exaltare” şi „beţie subtilă”, la un nivel de conştiinţă altul d, acela al experienţei normale de veghe, constituie nu fac absolut esenţial. (După cum vom vedea, pe aceasta se bazei magia sexuală operativă.) Şi în cazul acesta, limbajul curenj îndrăgostiţilor, în expresii luate îndeobşte numai în sensulf sentimental, romantic şi vag, este semnificativ: în ele se în neşte frecvent asociaţia dintre vis, reverie şi iubire. A. Husş cu siguranţă nu şi-a dat seama de adevărul profund pe care; atins când a spus că îndrăgostiţii trăiesc între vis şi mod

„Vis de dragoste”, „te tot visez”, „ca un vis” şi altele asei, nătoare sunt locuri comune curente. Aspectul tipic „visător”.

Îndrăgostiţi e destul de frecvent. Repetarea stereotipă, de revM

pentru coafeze, a acestor expresii nu are nicio importam

Conţinutul pozitiv, obiectiv este senzaţia obscură, presemmentul unei deplasări a nivelului de conştiinţă prin „exalta™

deplasare legată într-un grad diferit de eros. Acele expresii să aşadar, tot atâtea „indicii interstiţiale”, la fel ca şi utiliza.

continuă, de nimic oprită, a unor cuvinte ca fascinaţie, „fluijH

farmec (fr. *Charme),* vrajă şi altele, vorbind despre relaţiile dintre cele două sexe. Cât de ciudate ar fi toate aceste fapte. Dacă gostea ar avea o simplă finalitate

biologică, o poate vedea [ricine cu claritate.

10. Treptele sexualii i

Referindu-ne la învăţătura extrem-orientală, am spusea starea de eros ia naştere potenţial din relaţia dintre calitatea *yang* şi calitatea *vin* a doua fiinţe umane; atingerea „atmosferei magnetice" a doi indivizi de sex opus, indicată de către Eliphas Levi drept cauză a acestei stări, are aceeaşi semnificaţie. Este oportun să aprofundam acest punct, ajungând astfel să investigăm şi problema alegerilor sexuale.

Conceptele de bărbat şi femeie utilizate în mod curent sunt mai mult decât aproximative: nu sunt mult mai mult decât simpli termeni generici. De fapt, procesul de sexuare are trepte multiple şi nimeni nu este bărbat sau femeie în egală măsură. Din punct de vedere biologic, se ştie că în primele faze embrionale se întâlneşte androginia sau bisexualitatea. Încă Orchansky recunoscuse că glanda genitală primitivă, derivată din corpul lui Wolff, este hermafrodită, în formarea noii fiinţe se precizează apoi tot mai mult acţiunea unei forţe care produce diferenţierea sexuală a materiei organice; astfel, în timp ce posibilităfiie legate de un sex sunt dezvoltate, cele ale sexului opus sunt eliminate, sau rămân în stadiul embrionar sau latent, ori sunt prezente numai în serviciul acelora de acum încolo predominante şi care definesc tipul actual masculin sau feminin. Există, astfel, o analogie cu ceea ce se întâmplă în ontogeneză: aşa cum procesul de individuaţie a fiinţei umane abandonează, în stare de schiţă, posibilităţile cărora le corespund diferitele specii animale, tot aşa procesul de sexuare lasă în urma sa, tot în stadiu de schiţă sau de rudimente, la bărbat şi la femeie, posibilităţile sexului opus, coprezente în starea originară (un aspect a* acestei împrejurări este existenţa unor complexe hormonale ale celor două sexe, prin urmare o bisexualitate latentă la orice individ).

O dată produsă sexuarea, apar în mod obişnuit

caractere sexuale d stâncte de ordin diferit: caractere primare, legate de glandele sexuale şi de organele de reproducere; caractere secundare, prit-v –”.

vând trăsăturile somatice tipice masculine şi feminine cu – pondenţele lor anatomice şi endocrine; caractere terţiare, cele multe referitoare îndeosebi la sfera psihologică, la cea comi mentală, la înclinaţiile spirituale, morale, afective şi a. Asemănătoare ale bărbatului şi femeii. Toate acestea constitui domeniu al *efectelor; baza* este însă sexul ca forţă dormi diferenţiatoare.

Cum în biologie vitalismul unui Driesch şi al altor „auto obţinut de acum drept de cetăţenie, nu va mai fi o erezie dacă h în consideraţie forţe de acest gen. A fost reluat – a trebuit’s reluat – conceptul aristotelic de ehtelehie, ca principiu eur biologic: şi entelehia e tocmai o forţă formativă din interior, a logică şi fizică doar în manifestările ei; ea este „viaţa vieţii] Antichitate, ea a fost considerată ca sufletul sau „forma” corpu astfel înţeleasă, ea are un caracter hiperfizic, imaterial. L

E, aşadar, evident că la baza procesului de sexuare stă o ei lehie diferenţiată, constituind veritabila rădăcină a sexului. *D* sale caractere sexuale primare, secundare sau terţiare ale i bărbat sau ale unei femei, despre care s-a vorbit, vin ulterior! formele ei de manifestare/

Vrând să aprofundeze problema diferenţierii sexuale, O. ninger s-a întrebat dacă nu ar fi cazul să reluăm o teorie încă «demult apărată de către Steenstrup, care presupunea existenţa indivizii aparţinând celor două sexe, a unei plasme diferenţil denumită, după cum a propus Weininger însuşi, arrhenoplasmi thelyplasmă: ceea ce ar face ca sexul să fie prezent în fiecare cei individuală a organismului32. Noi cercetări aprofundate în doij niul biologic vor putea confirma sau infirma această ipoti Oricum ar fi, o intuiţie indiscutabil exactă a fost aplicată astfel! un plan inadecvat: pentru că substratul sexului este superfizic, în ceea ce am numit, cu anticii, sufletul

corpului, în acel „ci subtil”, aflat la jumătate de drum între materialitate şi imatertate şi figurând, sub nume diferite, în învăţăturile tradiţionale! multor popoare (de ex. *Sukşma-Sarâra* al indienilor şi *corpus şi reum* al lui Paracelsus). Mai recent, trebuie să ne gândim la ei asemănător unui „fluid” care învăluie, impregnează şi diferenţiază

32 O. Weininger, *Geschkent und Charakter,* Viena, ed. A 17-a, 1918, pp şi urm.

corpul bărbatului şi al femeii, nu numai în aspectele fizice, punând toate organele, pe toate funcţiile, pe toate ţesuturile, pe toate retiile o pecete sexuală, ci şi în aspectele cele mai lăuntrice, ca forme de manifestare directă ale unei entelehii diferite. Dacă diferenţa dintre plasmă la bărbat şi la femeie ar fi reală, aici şi-ar avea originea. Astfel, când Weininger spune că sexul e prezent în fiecare parte a corpului bărbatului şi al femeii, el are dreptate, dar cu condiţia de a nu ne rezuma doar la planul biologic. În realitate, el însuşi depăşeşte planul acesta atunci când, în sprijinul tezei sale, citează faptul că *fiecare* parte din corpul unuia dintre sexe produce o excitaţie erotică asupra celuilalt: căci dacă vrem să explicăm acest fenomen trebuie neapărat să invocăm un factor hiperfizic. Pornind de aici, ne şi aflăm în apropierea conceptului acelei atmosfere magnetice diferenţiate proprii indivizilor de sex opus, despre care am vorbit mai sus. În termeni extrem-orientali, e vorba de principiul *yang* sau de principiul *yin* care pătrunde fiinţa lăuntrică şi corporalitatea bărbatului şi femeii sub forma unui fluid şi a unei energii formative elementare.

Unul din numele atribuite „corpului subtil” e acela de „corp aromatic”. Relaţia cu simţul olfactiv nu e lipsită de importanţă sexo-logică. Se cunoaşte rolul special pe care l-a avut sudoarea în unele vrăji populare33.

— Mirosul joacă un rol deloc indiferent în magnetismul dragostei fizice şi în „intoxicaţia fluidică” a

îndrăgostiţilor, în Antichitate s-a crezut, iar la unele popoare primitive încă se mai crede, că fluidul unei fiinţe o pătrunde atât de puternic, încât impregnează nu numai trupul, ci şi veşmintele (la aceasta trebuie să asociem unele cazuri de „fetişism al îmbrăcămintei"). Aici îşi au originea unele practici adeseori perpetuate în obiceiurile îndrăgostiţilor şi ale popoarelor primitive (la acestea din urmă, aspirarea mirosului şi luarea cu sine a hainelor purtate de fiinţa iubită sunt considerate ca mijloc de menţinere a legăturii şi a fidelităţii atunci când cei doi sunt siliţi să se despartă – ca de ex. În Filipine): asemenea practici prezintă un caracter superstiţios sau pur simbolic doar dacă, în miros, se neglijează faptul „psihic" ce Poate fi identificat paralel cu cel fizic. Cazul-limită este cel al unei intoxicaţii erotice susceptibile să se producă nu doar prin inter

33 H. Ploss und M. Bartels, *Das Weib in der Naturund Völkerkunde,* Leipzig, «5-a, 1897, vol. I, p. 469.

mediul privirii, ci şi prin acela al mirosului („El a privit-o şi aspirat-o, ea l-a privit şi l-a aspirat", S. Maugham) 34. Trebuie remarcăm, de altfel, că termenul latinesc *fascinum* a avut la origii şi literal o legătură esenţială chiar cu lumea simţului olfactiv. Rol jucat, în raporturile amoroase, de un fel de vampirism psihic în meiat, printre altele, pe elementul olfactiv, poate fi recunoscut di către oricine are o sensibilitate destul de rafinată. Mirosul bărbajtului şi mirosul femeii în termeni pur materiali, secreţionali, în aici în discuţie doar în mod secundar: posibilitatea, atestată, a unui efect psihic corespunzător, când e vorba de fiinţe omeneşti, că poate fi explicată decât în funcţie de un corespondent tot psihic] „subtil". Fenomenul prezintă apoi în chip notoriu caracteristici instinctive, mai grosiere, dar adeseori şi foarte accentuate, la divers specii animale, aici, ca şi în alte cazuri, ceea ce aparţine în me fundamental, la om, unui plan superior, la animale accentuându-l şi

specializându-se în termenii unui fel de demonii a *bios* – ului. 9 se poate bănui şi temeiul pe care îl avea pesemne vechea credinj superstiţioasă mexicană, după care procreaţia ar fi constat 9 realizarea unui amestec între respiraţiile bărbatului şi femeii.

După această deloc inutilă digresiune, să revenim la problen* sexuării. Am spus că sexuarea cunoaşte diferite trepte; şi faptuM anatomo-fiziologic ca în fiecare individ aparţinând unui sex să figă reze rudimente şi ale celuilalt sex, îi corespunde, într-o manieră refl generală, posibilitatea unei sexuări incomplete, prin urmare a un fi fiinţe care nu sunt nici bărbaţi puri, nici femei pure, ci au serms caracteristic al unor trepte intermediare. Aceasta înseamnă că şi fiecare individ concret calitatea masculină şi cea feminină sa amândouă prezente într-un dozaj diferit, chiar dacă forţa vita™ fluidul fiinţei unui sex dat, în măsura în care, în pofida a tdă aparţine acelui sex, este, ca să ne exprimăm în termeni chinezeşij

34 Au fost deseori citate cazurile lui Henric al III-lea şi Henric al IV-leas Franţei, care ar fi fost cuprinşi de o pasiune subită şi irezistibilă pentru femei, după, ce mirosiseră piese de vestimentaţie intimă purtate de ele; în cazul lui Henric III-lea, se pretinde că pasiunea lui, născută astfel, pentru Marie de Clèves afli supravieţuit şi morţii tragice a acesteia. Cf. R. von Krafft-Ebing, *PsychopattU Sexualis,* Stuttgart, ed. A 10-a, p. 25. Când acest autor se îndoieşte că „ia indiviza normali" s-ar putea întâlni efecte de genul acesta legate de centrii olfactivi, el idefl tifică evident pe indivizii normali cu cei având o sensibilitate „subtilă" mult redusa în Ploss-Bartels, *op. cit.,* vol. I, pp. 467 şi urm., sunt menţionate şi credinţefl populare potrivit cărora mirosul trupului (noi am zice: al fiinţei) unei persoaifl poate avea un efect toxic asupra alteia, dacă e de sex opus.

fundamental *yang* sau *yin,* adică fundamental decisă după principiul masculin sau după principiul feminin. Îi

revine lui Weininger meritul deosebit de a fi pus în evidenţă această problemă şi chiar de a fi formulat un criteriu metodologic corespunzător: trebuie mai întâi să definim bărbatul absolut şi femeia absolută, masculinul şi femininul în sine, în stare pură, ca „idei platoniciene" sau ca arhetipuri, spre a putea evalua gradul de sexuare efectivă a acelora care, în general, sunt numiţi bărbaţi şi femei35. În acelaşi mod, studierea triunghiului *în abstracte,* ca figură geometrică pură, ne poate furniza cunoştinţe susceptibile să fie aplicate numeroaselor forme triunghiulare din realitate, care sunt doar aproximări ale triunghiului perfect, şi anume în scopul de a le caracteriza şi clasifica. Rezerva noastră, Pe care o vom Pune în valoare mai jos, este că, spre deosebire de cazul geometriei, bărbatul absolut şi femeia absolută nu sunt concepuţi doar euristic, ca măsuri abstracte pentru masculinitatea şi feminitatea bărbaţilor şi femeilor, ci şi ontologic şi metafizic, ca potente reale primordiale care, dacă în bărbaţii şi femeile concrete au un grad de manifestare mai mare sau mai mic, sunt totuşi permanent şi invizibil prezente şi active în ei şi în ele.

Prin urmare, abstracţie făcând de unele cazuri-limită (sau de unele experienţe-limită, ceea ce e foarte important de adăugat), imaginea pe care ne-o înfăţişează fiecare bărbat normal şi fiecare femeie obişnuită este un dozaj diferit al calităţii masculine pure şi al calităţii feminine pure. De aici derivă prima lege a atracţiilor sexuale. Această lege b găsim exprimată în genere încă la Platon, când pune la baza ei un complementarism, pentru care a folosit denumirea de ova (încă. Ov36, expresie ce desemna un obiect tăiat în două părţi, folosit în vechime pentru recunoaşterea reciprocă a doua persoane, când partea arătată de una dintre ele coincidea perfect cu partea rămasă în păstrarea celeilalte persoane. În mod analog – spune Platon – fiecare fiinţă poartă în sine o jumătate a întregului doveditor şi caută instinctiv şi necontenit

„frântura ruptă din el însuşi", cu alte cuvinte complementul, astfel încât ambele Părţi să poată deveni una37. Mai dezvoltată, aceeaşi idee apare la Schopenhauer38", care spune că precondiţia unei pasiuni puternice

35 Weininger, *Geschlecht un Charakter,* ed. cit., I, cap. I (pp. 7 – 13).

36 Platon, *Banchetul,* 191 d. 37 fi/d.

38 *Metaphysik der Geschlechtstiebe*, ed. cit., p. 102.

este ca două persoane să se neutralizeze reciproc, aşa cum fac ui acid şi o bază când formează o sare: astfel, întrucât există divei trepte de sexuare, această situaţie se realizează atunci când anumită treaptă de virilitate îşi găseşte echivalentul într-un gn corespunzător de feminitate dintr-o altă fiinţă. În sfârşit, Weiningei a propus o adevărată formulă pentru fundamentul prim al atracţie sexuale. Pornind chiar de la ideea că, dacă luăm drept criterid bărbatul absolut şi femeia absolută, există în general ceva bărbătesc în femeie şi ceva femeiesc în bărbat, el consideră că atracţia maximă dintre un bărbat şi o femeie de felul acesta se trezeşte lui momentul când, adunând părţile de masculinitate şi de feminitate! prezente în amândoi, se obţine ca total omul absolut şi femeia] absolută. De exemplul, bărbatul carele trei sferturi ar fi bărbat] *iyang)* şi pe un sfert femeie *(yin)* îşi va găsi complementul sexuak natural, de care se va simţi atras în chip irezistibil şi în contact cui care se va dezvolta un intens magnetism, într-o femeie pe un sfafl bărbat *(yang)* şi pe trei sferturi femeie *(yin*): tocmai pentru că sumH cotelorpării ar reprezenta bărbatul absolut întreg şi femeia absolută întreagă40. În realitate, tocmai aceştia stau efectiv la baza polarităţii! primordiale a sexelor şi provoacă, aşadar, prima scânteie a erosului;! ei, dacă putem spune astfel, sunt cei care se iubesc şi caută *să se* unească prin fiecare bărbat şi fiecare femeie, prin urmare afirmaţia! că toate femeile iubesc un singur bărbat şi toţi

bărbaţii iubesc* singură femeie este corectă”. Formula propusă de către Weiningerj fixează, aşadar, una dintre condiţiile esenţiale ale alegerilor sexuale, când acestea angajează straturile cele mai profunde ale fiinţei!

11. Sex fizic şi sex intern

Aici îşi găseşte locul o consideraţie de principiu, şi anume: *în* măsura în care nu sunt atestate forme ale unei depăşiri efectivul condiţiei umane, sexul continuă să fie conceput ca un „destin”, că

39 *Op. cit.,* I, cap. III, pp. 31 – 52.

40 O idee analoagă stă, în fond, şi la temeiul vechii concepţii astrologie* potrivit căreia atracţia reciprocă ar cere ca la naşterea bărbatului şi a femeii soarelă şi luna să-şi schimbe locul (adică bărbatul să aibă soarele ca semn atunci tfH femeia are luna) – soarele fiind *yang,* iar luna *yin.*

41 Aceasta pare să fie şi semnificaţia ascunsă în ritul nupţial, potrivit căruM mirele şi mireasa sunt încoronaţi şi consideraţi ca Regele şi Regina.

un fapt fundamental al naturii umane. Nu existăm decât ca bărbaţi sau ca femei. Punctul acesta de vedere va fi apărat împotriva tuturor acelora care astăzi susţin că a fi bărbat sau femeie este ceva accidental şi secundar în raport cu existenţa în general ca fiinţe umane; că sexul e o diferenţiere privind aproape în exclusivitate partea fizică şi biologică a naturii umane şi nu poate avea semnificaţie şi implicaţii decât pentru acele aspecte ale vieţii omeneşti ce depind de această parte naturalistă. Un asemenea punct de vedere este abstract şi neorganic; în realitate, el nu poate fi valabil decât pentru o umanitate debilitată prin regresiune şi degenerescentă. Cine îl îmbrăţişează dovedeşte că nu ştie să vadă decât aspectele-limită cele mai grosolane şi mai tangibile ale sexului. Adevărul e însă că sexul, înainte şi dincolo de trup, există în suflet şi, într-o anumită măsură, în spiritul însuşi. Eşti bărbat sau femeie în interior, înainte de a fi astfel şi exterior: calitatea

masculină sau feminină primordială pătrunde şi impregnează întreaga fiinţă, aşa cum o culoare pătrunde un lichid. Şi dacă există, după cum s-a văzut, trepte intermediare de sexuare, asta înseamnă doar că menţionată calitate-bază manifestă o intensitate când mai mare, când mai mică, în funcţie de indivizi. Caracterul condiţionat al sexului nu este însă suprimat din acest motiv.

Făcând şi de astă dată abstracţie de cazurile excepţionale în care sexul este depăşit pur şi simplu pentru că însăşi condiţia umană în genere e depăşită, este o realitate că deseori luăm drept fenomen „transsexual" ceea ce, de fapt, priveşte un domeniu rupt de viaţă şi de toate forţele formative profunde, un domeniu al suprastructurilor şi formelor intelectualizate şi sociale, a cărui hipertrofie caracterizează fazele degenerate şi citadinizate ale unei civilizaţii. Mai jos vom releva că fiecare fiinţă umană se compune din două Pă QLJUna este cea esenţială. A doua e cea exterioară, artificială, dobândită, care se formează în viaţa de relaţie şi care creează „persoana" individului: persoană, aici, în accepţia originară a cuvântului, care înseamnă, după cum se ştie, mască, masca actorului (în opoziţie cu „faţa", ce poate fi însă pusă *în* legătură cu cealaltă parte, şi anume cu cea esenţială). În funcţie de indivizi, dar şi în funcţie de tipul de civilizaţie, o parte sau alta poate fi mai dezvoltată. Limita degenerativă corespunde unei dezvoltări aproape exclusive, teratologice, a părţii exterioare şi construite, a „măştii", a individului „social", intelectual, practic şi „spiritualizat", care se constituie aproape autonom şi nu mai menţine decât foarte puţine raporturi organice cu fiinţa profundă şi esenţială. Numai în asemenea cazuri faptul sexului poate ajunge a fi considerat ca secui dar şi neglijabil; consecinţa obişnuită a acestei stări de lucruri est o anesteziere şi o sălbăticire primitivistă a vieţii sexualej D (atunci va apărea puţin important dacă eşti

bărbat sau femeie şi te mai puţină valoare i se va atribui acestui fapt în ceea ce ţine de pin cizarea vocaţiilor, de formarea eului, de modul de viaţă, spre deţ sebire *de* civilizaţiile normale care i-o vor recunoaşte întotdeaunj şi desigur, într-o asemenea ipoteză, însăşi diferenţa dintre psihi logia masculină şi psihologia feminină se reduce considerabil.

Civilizaţia modernă, practicistă, intelectualistă şi socializat punând tot mai mult accentul pe ceea ce este lipsit de conexiuni latura esenţială a fiinţelor umane, este neorganică şi potenţial stăm dardizată; valorile ei derivă parţial dintr-o regresiune a tipurilofl acestea, la rândul lor, provoacă şi sporesc regresiunea. În fem acesta a putut femeia modernă să pătrundă rapid în toate don» niile, egalizându-se cu bărbatul: tocmai pentru că înzestrările, ap<8 tudinile, comportamentele, activităţile cele mai caracteristice™ mai răspândite în civilizaţia modernă nu mai au decât o foaiM redusă legătură cu planul profund, unde domneşte legea sexulis mai întâi în termeni ontologici şi abia pe urmă în cei fizici, biol<B gici şi chiar psihologici. Eroarea ce stă la baza competiţiei fenă B nişte făcându-i cu putinţă succesul este tocmai supraevaluară proprie civilizaţiei moderne, a inteligenţei logice şi practic» simplu ace oriu al vieţii şi al spiritului care sunt, ambele deojjM trivă, diferenţiate, pe când inteligenţa e amorfă şi „neutrală" *W* poate fi dezvoltată aproape în egală măsură atât de către bărbat, est şi de către femeie42, *f* j

Numai în treacăt îşi poate afla locul aici o referire la acea vexa™ *quaestioa* inferiorităţii, egalităţii sau superiorităţii femeii în rapoe cu bărbatul. O atare problemă este lipsită de sens deoarece presiM pune o comensurabilitate. În realitate, lăsând la o parte tot ceeH este construit; achiziţionabil, exterior, şi excluzând rarele cazull

42 Cât despre forma-limită a subproduselor feminine modeme: „Doamnefl acelea fără sex care frecventează

cartierele distinse ale marilor oraşe, doamnele! pline de aşa-zise ambiţii intelectuale, principală sursă de venituri pentru medicia divinatori, psihanalişti, scriitori preposi" (L. O'Flaherty).

nţionate, când nu se mai poate vorbi de sex doar fiindcă până la anumit punct condiţia umană a fost depăşită, în raport cu tipul, ideea lor platonică", între bărbat şi femeie există o diversitate care exclude orice măsură comună; chiar şi facultăţi sau înzestrări aparent comune şi „neutrale" au o funcţionalitate şi o amprentă diferită după cum sunt prezente la bărbat sau la femefejintrebarea dacă „femeia" este superioară sau inferioară „bărbatului" e la-fel de inutilă ca şi întrebarea dacă apa e superioară sau inferioară focului. De aceea, criteriul de măsură pentru fiecare dintre sexe nu poate fi dat de către sexul opus, ci exclusiv de „ideea" propriului sex. Cu alte cuvinte, singurul lucru ce. Se poate face e de a stabili superioritatea sau inferioritatea unei femei date în funcţie de mai marea sau mai mica ei apropiere de tipicitatea feminină, de femeia pură sau absolută, ceva analog fiind valabil şi pentru bărbat. „Revendicările" femeii moderhe îşi trag originea, aşadar, din ambiţii greşit orientate, ca şi dintr-un complex de inferioritate – din ideea eronată că o femeie ca atare, ca „exclusiv femeie", ar fi inferioară bărbatulu/. S-a spus pe bună dreptate că feminismul nu a luptat în realifă Te pentru „drepturile femeii", ci, fără a-şi da seama, pentru dreptul femeii de a deveni egală cu bărbatul: ceea ce, chiar dacă ar fi posibil dincolo de planul exterior practicist-intelectual mai sus menţionat, ar echivala cu dreptul femeii de a se denatura, de a degeneraJUnicul criteriu calitativ este, să o repetăm, acela al gradului de mai „mult sau mai puţin desăvârşită realizare a naturii *proprii.* Nu încape nicio îndoială că o femeie care este în mod desăvârşit femeie este superioară bărbatului care e în mod imperfect bărbat, în acelaşi fel în

care un ţăran credincios pământului şi îndeplinindu-şi în chip desăvârşit funcţia e superior unui rege incapabil să şi-o ducă la bun sfârşit pe a sa. %

În domeniul ideilor de care ne ocupăm acum, trecuie să reţinem că masculinitatea şi feminitatea sunt în primul rând fapte de ordin intern. Şi încă până într-atâta, încât sexul interior poate să nu corespundă cu cel fizic, E un fapt notoriu că putem fi bărbaţi după corp, fără a fi astfel şi în spirit *ţanima mulieris in corpore inclusa virili*) Şi invers, aceeaşi constatare fiind valabilă şi pentru femeie. Sunt, acestea, cazuri de asimetrie datorate unor factori diverşi, compa

43 Despre toate acestea, cf. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno,* ed. cit., I,» 200. Şi urm.

74 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUAlă rabile cu cazurile întâlnite în domeniul raselor (indivizi cu caraq teristicile somatice ale unei rase şi cu cele psihice şi spirituale al altei rase). Aceasta nu prejudiciază însă calitatea de bază a fluidul! pe care-l posedă o fiinţă dacă, fizic vorbind, este bărbat sau femeii şi nici unitatea procesului de sexuare. Fenomenul menţionat poate explica prin faptul că în anumite cazuri acest proces s-a cei trei mai mult asupra unui domeniu dat şi a creat astfel asimetrii din cauză că restul nu a fost format în aceeaşi măsură. Tipologic voi bând, decisiv rămâne însă întotdeauna factorul intern, sexul intern; o sexuare ce se arată numai în termeni fizici, oricât ar fi de dez voltată, rămâne oarecum o sexuare trunchiată şi vidă JCine nu ei bărbat în spirit şi în suflet nu e cu adevărat bărbat – ceea ce 1 valabil şi pentru femeie. E necesar să relevăm toate acestea pentw că de ele trebuie să ţinem seama în cercetarea legii atracţiei sexuale, mai sus menţionate. „Cantităţile" reciproc integrate de masculinitate şi feminitate, despre care e vorba în legea aceasta! trebuie înţelese în sens complet şi ca atare în întreaga lor *coim* plexitate eventuală.

În fapt, însăşi virilitatea spirituală, chiar dacă într-un

mea obscur, o excită şi o trezeşte pe femeia absolută: în cazul-limită, şi atunci când respectiva virilitate nu este doar a războinicului saij a conducătorului, ci se dirijează şi către supranatural. Despre] latura metafizică, nu numai existenţială, a acestui din urmă caii vom vorbi în cele ce urmează. Glăsuitor e un exemplu creat de artă, acela al Salomeei lui Oscar Wilde. Salomeea nu-l vede pa centurionul aprins de iubire pentru ea şi care-i oferă totul şi, până la urmă, se şi omoară pentru ea. Salomeea e fascinată de IokaJ naan, profetul, ascetul. Ea, fecioara, îi spune: „Eram fecioară, şi] tu mi-ai luat castitatea. Eram pură şi neprihănită, şi tu mi-ai] turnat foc în vine... Ce să fac acum fără tine? Nici fluviile, nici] apele cele mari nu-mi vor mai putea stinge focul patimii". 44

44 în drama lui O. Wilde trebuie să facem abstracţie de elementele estetizans însoţitoare. Dar şi în ea, şi chiar mai mult, în opera lui Richard Strauss, există <M atmosferă care, pe lângă înalta forţă evocatoare, are un fond cosmico-analogici absolut pregnant: tema *Lunii* şi a *Nopţii* domină întreaga acţiune. În plus, „daniH celor şapte văluri" al Salomeei, dans asupra căruia vom reveni.

La sărbătoarea Mahăvrata se practica împreunarea rituală a unei prostituate ciK un ascet *(brahmacărin)* în acelaşi loc consacrat sacrificiului (cf. M. Eliade, *Yogaii immortalie et liberte,* Paris, 1954, pp. 115, 57 – 258). Aceasta poate avea legătură: cu cele două diferenţieri extreme ale femininului şi masculinului.

CONDIŢIONĂRI ŞI FORME – T5

Faptului, mai sus relevat, al eventualului grad diferit de sexuare sub raport fizic şi spiritual, i se asociază altul: acela al intercondiţionărilor diferite dintre sexul intern şi sexul corpului. Această inter-condiţionare este rigidă numai în cazul unor indivizi primitivi, adică degradaţi în raport cu tipul. Dacă însă sexul intern este suficient de dezvoltat, el se poate afirma într-o deplină independenţă de condiţiile fizice/Astfel, toate manipulările hormonale de

tip pur necromantic la care se pretează biologii moderni, bazându-se pe ideea că sexul nu depinde de nimic altceva decât de o „formulă hormonală” oarecare, vor putea produce importante efecte modificatoare ale adevăratelor caracteristici doar la animale şi la fiinţe umane interiormente puţin diferenţiate: nu la bărbaţi şi la femei compleţi, „tipici”. Relativitatea condiţionărilor inferioare se confirmă până şi în cazul unor castraţi: diminuarea fizică *poate,* cum s-a şi spus, nu doar să nu distrugă impulsul sexual, ci *poate* chiar să nu dăuneze virilităţii interioare. Ca exemple deseori citate sunt Narses, unul dintre cei mai buni generali ai Antichităţii târzii, Aristonicus, miniştrii Photinos şi Euprotos, Solomon, un locţiitor al lui Belisarie, Haly, mare vizir al lui Soliman al II-lea, filosoful Favorinus, Abélard însuşi şi mulţi alţii.

12. Condiţionări şi forme ale atracţiei erotice în vederea unei definiţii complete a factorilor ce intervin în alegerile sexuale, trebuie să examinăm mai în amănunt structura fiinţei umane, referindu-ne nu atât la studiile moderne, cât la învăţăturile tradiţionale.

Dacă adineauri am deosebit două părţi sau straturi principale ale fiinţei umane (esenţa şi persoana exterioară), acum trebuie să subîmpărţim în două la rândul său primul dintre aceste domenii, esenţial şi cel mai profund. Astfel, în totul, vor rezulta trei niveluri. Cel dintâi este nivelul individului exterior ca o construcţie socială, individ a cărui formă e destul de arbitrară, „liberă” şi labilă, anume datorită caracterului său „construiţi/Cel de-al doilea nivel aparţine deja fiinţei profunde sau dimensiunii de profunzime a fiinţei, şi e locul a ceea ce în filosofie a fost *numtyprincipium individualionis.* Aici acţionează forţele prin intermediul cărora o fiinţă este ceea ce este, fie din punct de vedere fizic, fie psihic, şi se distinge de oricare alta din specia sa; tot aici este şi locul „naturii proprii”, *natura*

Innata a fiecăruia în parte. În doctrina indiană, aceste forţe formative sunt numite *samskāra* sau *vāsană;* nu se restrâng doar la factorii ereditari şi filetici, ci sunt concepute astfel încât să includă ereditäţi, cauze, prescurtări şi influenţe a căror origine se poate situa şi dincolo de limitele unei singure vieţi omeneşti45. În legătură cu acest plan, în domeniul psihologicie tot ceea ce, la om, constituie caracter şi natură proprie, ceea ce am numit „faţa" lui în opoziţie cu „masca" lui. Zgre deosebire de tot ce e propriu primului dintre cele trei niveluri, celui mai exterior, tot ceea ce se referă la cel de-al doilea are un grad notabil de determinare şi de stabilitate. Aceasta i-a făcut pe Kant şi pe Schopenhauer să vorbească despre, un „caracter transcendental" al fiecărui individ ca despre un fapt „noumenal", adică relativ la domeniul care stă în spatele întregii; ordini a fenomenelor percepute în spaţiu şi timp.

Nivelul al treilea şi cel mai profund priveşte forţe elementara superioare şi anterioare individuaţiei, care alcătuiesc însă fondul! ultim al individului. În acest domeniu se găseşte şi prima rădăcina a sexului şi în cuprinsul lui se trezeşte forţa originară a erosului, Planul acesta în sine este anterior formei şi determinaţiei. Fiecare proces capătă formă şi determinaţie pe măsură ce energia pătrunde celelalte două planuri sau straturi, procesul continuându-se în ele

Cu ajutorul acestei scheme se poate surprinde sub toate aspect tele ceea ce se întâmplă în atracţia sexuală. Pe planul cel mai profund, atracţia respectivă este ceva ce trece dincolo de individ, iati experienţa erotică în formele-limită, traumatice, ale acuplării ajunge la acest plani în acest sens, este valabil citatul de mai susJ şi anume că toate îemeile iubesc un singur bărbat, iar toţi bărbaţii] iubesc o singură femeie. Există aici – un principiu al

indiferenţei] sau al dislocabilităţii. În virtutea corespondenţelor analogice dintr limita superioară şi limita inferioară, acest principiu este în vigoarej fie în impulsulorb care împinge către o fiinţă de sex opus doar pentru că e de sex opus, propriu formelor animalice şi brute ale erosului (aşa-numita „lipsă de alegere specifică animalelor”); fie în formele pozitiv dezindividualizate ale erosului, care se manifestă, de exemplu, într-o experienţă dionisiacă/Nu e însă totdeauna adevărat că forma cea mai vulgară şi mai animalică de dragoste e

45 Despre *samskāra* şi *vāsană* cf. Evola, *Lo Yoga della potenza.* Roma, ed. A 2-jfl 1968, pp. 102 – 105; Eliade, *Yoga* etc, ed. cit., pp. 61, 92, 103; 54 şi urm., 60.

aceea în care nu iubeşti o *femeie,* ci *femeia.* Poate fi exact contrariul”. Acelaşi lucru se poate spune despre faptul că în criza acuplării bărbatul aproape îşi pierde individualitatea: el şi-o poate pierde în două moduri contrarii, deoarece există două posibilităţi opuse de dezinvidualizare, în funcţie de o deschidere „descendentă” şi o deschidere „ascendentă”, de o beţie anagogică şi o beţie catagogică. Este un pur mit că în atare momente „specia se substituie individului”. În fine, când se spune că dragostea ori se naşte din prima clipă, ori nu se mai naşte, când se vorbeşte de acele *covps de foudre,* de dragoste la prima vedere, este vorba atunci de acele cazuri în care, mulţumită unor circumstanţe speciale, forţa stratului celui mai profund acţionează într-un mod direct, neobstaculat, predominant, f

Prima lege de care ascultă procesul sexului la nivelul cel mai profund e aceea, deja formulată, a complementarismului, a integrării calităţii masculine pure şi a calităţii feminine pure în unirea unui bărbat cu o femeiejla limita dintre al treilea şi al doilea strat, dintre nivelul pro Tund şi nivelul intermediar, devin aproape subit active condiţionările sau legăturile, proprii iridi-viduaţiei

sau naturii proprii, ale unei fiinţe date. În acest nou stadiu nu mai este indiferent, pentru pasiunea şi înclinaţia erotică, tot ceea ce este o anumită femeie, dincolo de faptul că este femeie şi că prezintă complementarităţile ontologice, despre care am vorbit. Aici încep, de pildă, să-şi exercite influenţa asupra alegerii condiţionările rasei, apoi alte condiţionări mai specifice, de ordin somatic şi caracteriologic individual, până când totul se poate accentua şi fixa, ajungând să creeze iluzia insubstituibilităţii47: este credinţa în „dragostea unică", adică ideea că poţi iubi şi poţi să fi iubit doar de o anumită femeie ca individ, acea unică femeie determinată (acel bărbat determinat, în cazul femeii). Şi când *toată* forţa

46 Unele rituri de magie sexuală colectivă se numesc *coll-mărga*, de la numele unui fel de pieptar purtat de fetele participante: alegând prin tragere la sorţi veşmântul, fiecare bărbat alege femeia care să-i fie tovarăşă de rit (referinţe la Eliade, *°Peit.,* p. 402, şi Evola, *Lo Yoga della potenza,* ed. cit., despre ritualul secret tantric…" şi mai jos, pp. 336 şi urm.). Ne putem referi şi la promiscuitatea intenţională în vigoare cu ocazia anumitor sărbători sezoniere, în Bacanale şi Satumale.

47 Există aici o certă analogie îndepărtată cu distincţia freudiană dintre „procesul psihic primar", în care sarcina libidoului e încă liberă şi fluctuantă, şi „procesul psihic secundar", în care aceasta se leagă de o anumită reprezentare şi greu 86 mai desprinde de ea.

78 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUAlă elementară proprie stratului celui mai profund şi procesului prima se transferă şi se *fixează* pe acest plan intermediar, cel al individuaţiei şi al „caracterului transcendental", se produce „pasiune fatală" care, după cum vom vedea, nu e aproape niciodată fericit dacă rămâne în sfera omenească şi profană, căci aici este activă i forţă şi apasă o „sarcină" care trec dincolo de individ; de aici iau naştere adesea veritabile scurtcircuite în sens propriu şi situaţii precum aceea exemplificată în

Tristan şi holda, de Wagner J

În general, nivelul intermediar este totodată cel al „idealiză-lrilor" femeii iubite, şi în el îşi are obârşia iluzia că iubim o femeile pentru una sau alta dintre calităţile ei, în timp ce lucrul cu adevăraţi iubit, şi care leagă, este *fiinţa* ei, fiinţa ei nudă/ Când însă forţa] profundă a erosului nu scaldă direct planul intermediar şi nici nuj se fixează complet în el (cum se întâmplă în marea majoritate al cazurilor), rămâne un anumit joc de indeterminare: în locul „femeii unice" şi insubstituibile avem un anumit tip aproximativ („tipul propriu"), prezentat de mai multe „fiinţe, nu doar de o singură fiinţă feminină (sau masculină, în celălalt caz), care asigură condiţia unei *l* atracţii suficient de intense. Dar această libertate de mişcare Saul dislocabilitate a erosului poate avea şi altă cauză: imperfecta individuaţie a unei anumite fiinţe. Dacă chipul intern al unei fiinţe nul e foarte precis, atunci, în egală măsură, şi obiectul dorinţei sale va] fi mai indeterminat şi, în anumite limite, înlocuibil. Chiar şi multiplicitatea experienţelor poate contribui la înlăturarea fixităţii prol prii unei prime perioade din viaţa erotică. Astfel, Bâlzac a observau că în prima femeie iubită iubeşti totul, ca şi cum ar fi unica femeie; J mai târziu, iubeşti femeia în fiecare femeie.

Trecând la ultimul nivel, cel al individului exterior, când centrul! de greutate al propriei fiinţe cade asupra lui, menţionată mutabilitate şi indeterminare a propriului complement sexual creşte peste *l* măsură în alegerea sexuală. După cum am spus, pe acest plan totul e neorganic, fără rădăcini adânci. Astfel, pe de o parte, putem avea» tipul libertinului care caută numai „plăcerea" şi preţuieşte o femeie:! numai după gradul în care crede că i-o poate oferi, pe când în toate I celelalte privinţe, pentru el, o femeie este mai mult sau mai puţin la fel cu alta. În alte cazuri, factori determinanţi pot deveni cei sociali şi ambientali: clasa, moda, tradiţia, vanitatea etc. Apar apoi!

noi condiţionări pentru ceea ce, din eros, poate să ajungă în acest] plan şi să se fixeze acolo: şi dragostea normală, „civilizată” şi bur-l

aheză se defineşte în mare măsură tocmai prin ele. Ajunge însă ca erosul să-şi reia brusc adevăratul caracter şi să-şi urmeze condiţionările ce-i sunt proprii în straturile cele mai profunde, pentru ca să acţioneze în mod catastrofal asupra a tot ceea ce s-a format, în materie de relaţii intersexuale, în domeniul acesta, cel mai exterior al individului social. Chiar afinităţile determinate de planul naturii proprii şi de *samskāra,* în cazul întâlnirii persoanei complementare, pot face să sară în aer sau să surpe tot ceea ce şi-a creat individul social în cadrul instituţiilor civilizaţiei şi societăţii cărora le aparţine. Sunt cazurile care l-au făcut pe Chamfort să vorbească de un „drept divin al iubirii”: „Îl’s s appartiennent [îndrăgostiţii] de droit divin, malgr6 Ies lois et les conventions humaines”. 48 Şi în viaţa modernă asemenea cazuri sunt foarte numeroase şi ele au furnizat materia preferată unui anumit gen de teatru şi de literatură: tocmai pentru că în civilizaţia modernă s-a nutrit iluzia că relaţiile dintre sexe pot fi centralizate şi sistematizate pe planul cel mai exterior, social, neorganic şi artificia! îi J

În aceiaşi termeni ca şi cei ai catastrofelor menţionate adineauri se pot explica şi cazurile acelor libertini ce sfârşesc prin a cădea victime ale propriului joc şi prin a se îndrăgosti de o anumită femeie, punând capăt permutabilităţii obiectului urmărit de erosul lor; pot să şi cadă însă pradă unor forme sexuale maniacale, urmare, aceasta, a faptului că s-au jucat cu focul, cu alte cuvinte că au provocat, la un moment dat, activarea „voltajului” propriu planului celui mai profund, şi anume acela care precedă însuşi planul unde se manifestă *samskāra* şi individuaţia.

E de la sine înţeles că asemenea irupţii eventuale pot

acţiona catastrofal şi pe planul „dragostei unice”, întocmai după cum legea afinităţii în vigoare pe acest plan, când, la nivelul intermediar, îşi înrâlneşte propriul complement, poate acţiona catastrofic în dome

48 *Apud* Schopenhauer, *op. cit.,* p. 110.

49 Altă consecinţă e fenomenul endemic al divorţurilor şi recăsătoririlor în civilizaţiile „monogamice” cele mai frapant „modeme”, cauzat de dislocabilitatea erosului caracteristică straturilor celor mai superficiale ale fiinţei. Civilizaţiile precedente fu specific organic, acordând pretutindeni o mai mare atenţie la tot ce e propriu stra-ului celui mai profund şi mai individual al „naturii proprii” în mod normal, adică «când chiar abstracţie de forţa coercitivă a instituţiilor, garantau în schimb un grad mai mare de stabilitate unirii dintre fiinţe de sex opus, când sistemul în vigoare nu era P°ugamic, cu diversele premise, asupra cărora ne vom opri mai jos.

niul individului social şi al obligaţiilor sale. Atunci dispare încă o dată „unicitatea”, chiar şi unicitatea „pasiunii fatale”. Dar aceste cazuri sunt extrem de rare în domeniul profan şi, când se ivesc, nu sunt niciodată evaluate conform adevăratei lor naturi.

Alt caz, raportabii la acelaşi context, este cel al unei pasiuni *şi* al unei atracţii sexuale elementare ce se poate asocia cu dispreţ şi chiar ură între cei doi îndrăgostiţi: aici acţionează energia planului celui mai profund, eliminând toţi factorii de afinitate caracterială şi, toate valorile care ar fi fost determinante, dacă procesul s-ar fij centrat pe planul intermediar. Cazul e simetric cu cel în care, aşa cum am spus, afinităţile proprii respectivului plan pot, la rândul) lor, să arunce discredit asupra a tot ce este propriu domeniuluu exterior al moralei sociale şi al instituţiilor.

În acest context, se poate, în sfârşit, menţiona faptul că exista mijloace artificiale pentru a degaja mai mult sau mai puţin elementară a erosului, prin neutralizarea

straturilor mai puţin pe<8 funde ps care acesta le traversează şi rămâne aproape legat d fiind supus mai sus menţionatelor condiţionări în experienţa bărbaţilor şi femeilor comune. Putem cita încă de pe acum acţiudă alcoolului şi a unor stupefiante şi e de notat tot de pe acum *în* unele substanţe de acest gen au avut adeseori rolul de adjuvanţiM utilizarea sacrală a sexului (dionisism, tantrism). Pe aceeaşi lifl sunt filtrele amoroase, a căror veritabilă natură e absolut ign de oamenii moderni. De aici, aşa cum vom vedea, drumul duce şi la unele forme ale demonologiei cu bază erotică, ba la adevărata magie sexuală propriu-zisă.

În tot ce s-a spus până acum nu trebuie niciodată să confundară rolul factorilor care *condiţionează* cu rolul factorilor care *deţemiinm* Pentru ca o maşină să producă anumite efecte şi să dea randame™ trebuie să fie alcătuită din piese corespunzătoare şi aceste piesa să fie asamblate în mod adecvat – aceasta e condiţia. Dacă însă lipseşte forţa motrice, şi cea mai desăvârşită maşină va rămî. Imobilă. La fel trebuie să gândim în cazul tuturor acelor cond Brionări care, pe „cele două planuri mai puţin profunde ale fiinfl umane, pot corespunde teoretic gradului optim pentru atracţia sexuală: e obligatoriu ca, abstracţie făcând de toţi aceşti factori, să se trezească forţa primară a erosului, la un „voltaj" sau altul, *şi cu* într-un grad sau altul, ea s-a stabilească starea magnetică să magică, despre care am spus că e substratul oricărei iubiri sexuajj

La individul comun şi cu deosebire la individul civilizat din Occident, experienţa erotică se numără printre acelea ce prezintă mai mult un caracter pasiv. E ca şi cum procesele corespunzătoare ar apărea şi s-ar derula de la sine, fără ca voinţa persoanei să intervină: ei nu îi este dat nici măcar să le centreze exact într-unul sau altul din cele trei domenii sau niveluri menţionate. Această situaţie e considerată ca fiind atât de firească şi normală, încât,

atunci când ea nu se iveşte, când lipseşte constrângerea, când nu poţi să nu simţi sau să nu faci altfel, începi să te îndoieşti de sinceritatea şi profunzimea unui sentiment sau ale unei dorinţe. Găsim asemenea indicii chiar în cuvintele cele mai uzate: cuvântu'! *passio* exprimă, în diferitele lui forme din limbile romanice, anume starea celui care suferă. Observaţia e valabilă şi pentru termenul german *Leidenschaft,* de la *leiden,* care, şi el, înseamnă a pătimi, a suferi.

În funcţie de indivizi – de diferenţierea lor internă –, fenomenul acesta e mai mult sau mai puţin evident. Mai departe, am putea face în acest sens consideraţii de psihologie diferenţială, pornind de la diferitele instituţii. De exemplu, poligamia are drept presupoziţie naturală un tip masculin, în care Eul are un mai mare grad de libertate în raport cu erosul (cu un mai mare grad de dis

„Locabilitate şi, drept consecinţă, un grad mai mic de fixare); un tip, apoi, la care experienţa erotică în sine are mai multă însemnătate decât relaţia cu o femeie sau alta ca persoană (ca în zicala arabă: „Un fruct, apoi alt fruct"). De vreme ce nu am afirmat că aceasta ar corespunde întotdeauna unor situaţii identice cu cele orientate spre exterior şi neorganice proprii orientării libertine, se poate recunoaşte că trecerea de la poligamie (sau de la matrimoniul antic admiţând ca integrare legitimă concubinajul) la monogamie, în pofida opiniilor conformiste azi precumpănitoare, nu este câtuşr de puţin un semn că un tip superior de bărbat ia locul unuia inferior, ci exact dimpotrivă; este mai degrabă simptomul unei potenţiale şi mult mai puternice aserviri a bărbatului faţă de eros şi de femeie, ceea ce nu e, într-adevăr, semnul unei civilizaţii superioare50.

50 Cf. J. Evola, *L'Aico el a Clava,* Milano, 1968, cap. XII („Liberta de-l sesso e „bertă dai sesso").

Cât priveşte elementele unei tehnici menite să

acţioneze asupra diverselor condiţionări existenţiale ale erosului, ele pot fi întâlnite mai cu seamă în lumea antică şi în rândul populaţiilor primitive. Deocamdată, vom cita un singur exemplu, şi anume faptul că deseori riturile de căsătorie, printre acestea din urmă, se identifică cu practici magice de dragoste care trezesc forţa de atracţie dintre cele două sexe ca pe o putere irezistibilă51. Potrivit schemei noastre, ele stimulează şi activează erosul pe planul elementar, fie şi cu riscul de-a alimenta un fel de demonie sau de posedare.

În acest punct, s-ar putea crede însă că, în esenţă, am făcut, mai mult sau mai puţin, pasul decisiv. Nu am recunoscut oare noi înşine că, în general, tot ce se invocă pentru a explica faptul erotic, se explică în realitate chiar cu ajutorul lui? JSfe găsim de aceea, inevitabil, în faţa problemei fundamentale: în definitiv, *de ce se simt atraşi unul de altul bărbatul şi femeia?* Dacă am ajuns să recunoaştem în eros un fapt elementar şi ireductibil, rămâne să căutăm *semnificaţia* acestui fapt. Asta înseamnă însă că trebuie să ne întrebăm şi care e semnificaţia sexului în sine. Ne găsim astfel aduşi în centrul metafizicii sexului în sens propriu. De ea se va şi ocupa capitolul următor.

Înainte de a merge mai departe, să aruncăm o privire asupra drumului parcurs. Am respins orice interpretare biologică finalistă a faptului erotic, iar explicaţia întemeiată pe însuşi „principiul plăcerii" freudian am considerat-o la fel de nesatisfăcătoare ca şi aceea ce recurge la un fantezist „instinct al reproducerii" ca fapt primar al impulsului erotic. Teoria „magnetică" ni s-a părut mai corespunzătoare cu realitatea; am aprofundat această teorie cu ajutorul unor date extrase din învăţăturile tradiţionale, care vorbesc despre o stare sau despre un fluid declanşat „catalitic" în îndrăgostiţi prin prezenţa forţelor fundamentale *(yin* şi *yang)* care definesc

polaritatea sexuală şi sexuarea în general: corelativul este o deplasare a planului conştiinţei, care, la rândul său, devine cauza unei activări magice a puterii de imaginaţie şi a unui monoideism mai mult sau mai puţin intens. Doctrina antică despre o alterare invizibilă ce se produce în sânge atunci când suntem cuprinşi de eros a fost revalorizată de noi. În sfârşit, au fost examinate condiţionările legate de complementarismul existenţial al fiinţelor ce se iubesc, în cadrul unei doctrine despre straturile multiple ale persoanei: s-a relevat însă că, drept bază a tot şi drept forţă primară, trebuie să luăm în considerare ceea ce provine direct din; raportul masculinităţii absolute cu feminitatea absolută. Şi, în această privinţă, cu atât mai intens va fi procesul, implicând toate efectele unei atracţii elementare, cu cât mai hotărâtă va fi diferenţierea sexelor, adică sexuarea.

51 E. Crawley, *Mystic Rose,* New York, 1902, p. 318.

Capitolul II METAFIZICA SEXULUI

13. Mitul androginului

Forma specifică prin care lumea tradiţională a exprimat semnificaţiile ultime ale fiinţei a fost mitul. Mitul tradiţional are valoarea unei chei. Mai ales în perioada precedentă s-a încercat explicarea mitului cu ajutorul istoriei naturale, al biologiei sau al psihologiei.: Pentru noi, dimpotrivă, mitul însuşi va explica tot acest material: cu referire specială la tema care ne interesează aici.

Există mai multe mituri care se pretează la aprofundarea problel mei metafizice a sexului. Alegem dintre ele unul care, pentru occidentali, e, relativ, printre cele mai puţin îndepărtate; atragem însă 3 atenţia că aceleaşi semnificaţii sunt conţinute şi în mituri ce aparţin l altor culturi. Ca bază, vom lua, aşadar, ceea ce se spune despre dragoste în *Banchetul* lui Platon. Întâlnim aici, amestecate cu mitul, două teorii despre dragoste expuse de către Aristofan şi, respectiv, l Diotima. Vom vedea că cele două teorii se completează oarecum, punând în

lumină antinomiile şi problematica erosului.

Prima teorie priveşte mitul androginului. Ca pentru aproapa toate miturile integrate de Platon în filosofia sa, şi în cazul acest tuia trebuie să presupunem o origine misterică şi iniţiatică. Înjtr-adevăr, aceeaşi temă şerpuieşte subteran într-o literatură foarte variată, de la mediile misteriosofice şi gnostice ale Antichităţii până la autori din Evul Mediu şi chiar din primele veacuri ale erei moderne... Teme corespunzătoare se găsesc şi în afara conţineri-ltului nostru

„Potrivit lui Platon1, a existat o rasă primordială, a cărei natură „nu era cum este astăzi, ci cu totul alta", şi a cărei „fiinţă însăşi a

1 *Banchetul,* 189 c-190 c. (Folosim versiunea Cezar Papacostea. *N. trad.)*

dispărut", un gen de om ce cuprindea în sine ambele principii, masculin şi feminin. Reprezentanţii acestei rase androgine erau „hărăziţi cu o putere şi-o vlagă miraculoasă, cu o trufie fără margini, întocmai cum spune Homer despre Efialte şi Otus, ei s-apucară să se suie-n cer ca să se înstăpânească pe zei". Este însăşi tema hybrisului Titanilor şi Giganţilor; e tema prometeică şi cea care se regăseşte în atâtea alte mituri – chiar şi în mitul biblic al Edenului şi al lui Adam, în măsura în care aici figurează făgăduinţa că „veţi fi ca Dumnezeu (Facerea, 3, 5). La Platon, zeii nu le trăsnesc pe fiinţele androgine, aşa cum procedaseră cu Giganţii „ci le paralizează puterea tăindu-le în două. De aici, apariţia unor \ *fi*inţe de sex distinct, purtătoare, ca bărbaţi şi femei, ai unui sex său; ai altuia, fiinţe în care totuşi rămâne amintirea stării anterioare şi se aprinde dorinţa de reconstituire a unităţii primordiale. Pentru Platon, tocmai în acest impuls trebuie căutată semnificaţia ultimă, metafizică şi eternă a erosului. „Iată, de atunci este împlântată în oameni dragostea unora către alţii jEros este cel ce împreunează frânturile vechii naturi;

el îşi dă osteneala să facă din două fiinţe una singură; el încearcă să vindece nefericirea firii umane”. P2 e lângă participarea comună a îndrăgostiţilor la plăcerea sexuală, „e vădit că altceva urmăreşte sufletul lor: ceva care nu poate fi rostit, ceva care se ghiceşte numai, sau se întrevede Aproape ca o contraprobă a *posteriori, Pl*aton îl pune pe Hefaistos să-i întrebe pe îndrăgostiţi: „Nu cumva ceea ce doriţi este să rămâneţi de-a pururea împreună, unul alături de celălalt, şi ca nici noaptea nici ziua să nu vă depărtaţi unul de altul? Ei bine, dacă asta-i ce doriţi, aflaţi că eu vreau să vă unesc, să vă topesc laolaltă; vreau să fac din voi o singură, fiinţă; astfel, cât veţi trăi, să trăiţi laolaltă, iar când veţi muri, să fiţi şi-n lăcaşul lui Hades o persoană în loc de două; să muriţi laolaltă. Gândiţi-vă de nu-i aceasta dorinţa voastră şi spuneţi-mi dacă n-aţi vrea să vă făuresc o astfel de soartă”. „Auzind acestea – spune Platon –, ştim bine că niciunul dintr-înşit n-ar refuza; nimeni n-ar spune că vrea altceva. Dimpotrivă, fiecare ar crede că a auzit cu-adevărat ceea ce dorea de multă revme: să se apropie şi să fie contopit cu persoana iubită de dânsul; din două să se facă o singură fiinţă. Pricina lucrului stă tocmai în

Ibid., 192 c-d. *Ibid.,* 192 *de.*

vechea noastră natură, care era astfel încât alcătuia un întreg. Ei bine, Eros nu-i decât numele acestui dor, al acestei năzuinţe către unitate”. 4 Aproape ca în cazul unui simbol, „fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăţi” 5.

În acest ansamblu, trebuie să separăm de conceptul esenţial elementele accesorii, figurative şi „mitice” în sens negativ. Astfel, în primul rând, nu trebuie, fireşte, să concepem fiinţele primordiale aşa cum o face Platon care, fabulând, ni-i descrie până şi în trăsăturile lor somatice, ca pe membrii unei anumite rase preistorice ale cărei resturi sau fosile ar fi de aşteptat să le şi găsim. Trebuie să ne

raportăm, dimpotrivă, la o *stare,* la o condiţie spirituală originară, nu atât în sens istoric, cât în cadrul unei ontologii, al unei doctrine despre stările multiple ale fiinţei. Dacă o demitologizăm. Putem concepe o asemenea stare ca pe aceea a unei *fiinţe absolut* (nescindată, nedual㠖), a unei integralităţi sau unităţi pure şi, tocme de aceea, ca pe o stare de imortalitate. Acest ultim punct est confirmat fie de doctrina prezentată prin vorbele Diotimei cev mai departe în *Banchetul,* fie de cea expusă în *Phaidros* unde, chiar dacă în legătură cu ceea ce avea să se numească mai târziu „iubire platonică" şi cu teoria frumosului, legătura dintre scopul ultim al erosului şi nemurire este explicită.

— Ca un al doilea element, găsim apoi în mitul platonician o variantă a motivului tradiţional general al „căderii". Diferenţierea sexelor corespunde condiţiei unei fiinţe tăiate în două şi, ca atare, finită şi muritoare, condiţiei cuiva care nu-şi are viaţa în sine, ci în altul, o stare, aşadar, ce nu poate fi considerată ca originară. Astfel, în această privinţă, s-ar putea face o paralelă chiar cu mitul biblic, în măsura în care căderea lui Adam are drept urmare excluderea lui de la Pomul Vieţii. Şi în *Biblie* se vorbeşte de androginia fiinţei primordiale făcute după chipul lui Dumnezeu („după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie", *Facerea,* 1, 7), iar numele atribuit femeii, în calitate de complement al bărbatului, a fost Eva, însemnând „Viaţa", „Cea care trăieşte". După cum vom vedea, în interpretarea kab-balistică, separarea Femeii-Viaţă de androgin e pusă în legătură cu căderea în păcat şi sfârşeşte prin a fi echivalată cu excluderea

4 *Ibid.,* 192 de.

5 *Ibid.*1.191 a.

lui Adam de la Pomul Vieţii, pentru ca acesta să nu devină „ca unul dintre Noi [ca un Dumnezeu]" şi „nu cumva să trăiască în veci" (*Facerea,* 3, 2).

În ansamblu, mitul platonician se numără deci printre acelea ce fac aluzie la trecerea de la unitate la dualitate, de la fiinţă la privarea de fiinţă şi de viaţa absolută. Caracterul distinctiv şi însemnătatea lui stau însă în faptul că el se opreşte anume asupra dualităţii sexelor pentru a semnala semnificaţia secretă şi obiectul ultim al erosului. Ca termen particular dintr-o cunoscută secvenţă referitoare la ceea ce căutăm cu adevărat dincolo de diferitele scopuri aparente şi iluzorii ale vieţii obişnuite, se poate citi încă într-una din *Upanişade:* „Nu pentru femeia fân sine] este dorită femeia de către bărbat, ci pentru *ātma* [pentru principiul «numai lumină, numai nemurire»]". 6 Cadrul e acelaşi. În aspectul său cel mai profund, erosul încorporează o străduinţă de a depăşi consecinţele căderii în păcat, de a evada din lumea limitativă a dualităţii, de a restabili starea primordială, de a depăşi condiţia unei existenţe duale scindate şi determinate de „altul". Aceasta îi e semnificaţia absolută; acesta e misterul ascuns în impulsul care-l împinge pe bărbat spre femeie, cu o forţă elementară, mai presus de toate condiţionările prezentate mai sus ale dragostei omeneşti în toate varietăţile ei infinite referitoare la fiinţe care nu sunt nici bărbaţi absoluţi, nici femei absolute, ci, aşa zicând, doar subproduse ale amândurora. Ni se oferă aici, aşadar, cheia întregii metafizici a sexului: „Prin diadă, către unitate". În dragostea sexuală recunoaştem forma cea mai universală în care oamenii încearcă orbeşte să distrugă momentan dualitatea, să depăşească existenţialmente frontiera dintre Eu şi non-Eu, dintre Eu şi Tu, carnea şi sexul slujind drept instrumente ale unei apropieri extatice de unificare. Etimologia cuvântului *amor* propusă de un „Fedele d'Amore" medieval, deşi fantezistă, nu e mai puţin semnificativă: „Particula a înseamnă „fără"; *mor (mors)* înseamnă „moarte"; reunindu-le, avem „fără moarte", adică nemurire7.

În fond, omul, iubind fi dorind, caută, aşadar,

confirmarea de sine, participarea la fiinţa absolută, abolirea *Gxr\peaiq-ei* – a privaţiei şi a neliniştii existenţiale conexe. Examinându-le sub atare lumină, vom vedea că se clarifică numeroase aspecte ale înseşi iubirii

6 *Bhradhăranyaka-upanişad,* II, IV, 5. (Trad. Radu Bercea. *N. trad.)*

7 A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore,* Milano, 1933, vol. I, p. 63.

profane şi sexualităţii. Totodată, se şi întrezăreşte drumul ce duce la domeniul erotismului mistic şi al utilizării sacrale sau magice a sexului proprie atâtor tradiţii antice: căci încă de la început s-a revelat fondu-i elementar nu fizic, ci metafizic al impulsului erotic. Astfel a fost deschisă calea pentru succesiunea cercetărilor care vor face obiectul următoarelor capitole ale cărţii de faţă.

Până atunci, nu trebuie să scăpăm din vedere un punct particular. După cum s-a văzut, Platon a formulat doctrina androginului astfel încât i-a dat o coloratură „prometeică". Dacă fiinţele mitice din vremurile primordiale erau în măsură să le inspire frică zeilor şi să; rivalizeze cu ei, se poate presupune că, în principiu, ţelul final al încercării de integrare constituite de către eros nu e atât o stare mistică tulbure, cât condiţia unei „fiinţe" care înseamnă şi putere, Acest lucru va deveni important când vom studia formele iniţiatice I ale magiei sexului. Motivul acesta trebuie să fie însă dedramatizat. 1 într-un context mai vast, prometeismul poate fi eliberat de caracterul său negativ de sacrilegiu. Aceeaşi tradiţie care a plăsmuit mitul lui Prometeu şi al Giganţilor a cunoscut şi idealul lui Hercule, că ajunge la un echivalent. Al scopului urmărit de Titani şi îndeoset de cei care, în ciuda tuturor opreliştilor, caută să redeschidă accesul la Pomul Vieţii, atunci când eroul îşi asigură beneficiul merele dătătoare de nemurire (drumul către care, potrivit unei versiuni legendei, îi este indicat chiar de către Prometeu) şi

posesia, în Olimp, a Hebei, tinereţea veşnică, dar nu ca un răufăcător, ci ca un] aliat al Olimpienilor.

Cu această rezervă putem menţiona faptul că momentul „prometeic" latent în eros este efectiv atestat în mărturii răspândite prin diverse tradiţii. Aici ne vom mărgini să reamintim că, de pildă, în ciclul Graalului (ciclu bogat în conţinuturi iniţiatice prezentate subi veşmântul aventurilor cavalereşti), ispita pe care femeia o constituie pentru cavalerul ales poate fi uneori atribuită lui Lucifer8, fiind] astfel în măsură să încorporeze un sens foarte diferit de cel moralist] exprimat prin simpla seducţie trupească. În al doilea rând, la Wolfram von Eschenbach, căderea în păcat a lui Amfortas este pusă! în legătură cu faptul că acesta îşi luase drept deviză „Amor" jfl deviză, spune poetul, care nu se potriveşte cu smerenia9, ceea ce j

8 Texte în J. Evola*, il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*\ Roma, ed. A 2-a, 1957, p. 92.

— Wolfram von Eschenbach, *Panival,* III, 70 – 71.

Înseamnă că în ea se ascunde contrarul smereniei, hybrisul fiinţelor „unitare" de la origini. E de notat, în plus, că la Wolfram se vorbeşte de împrejurarea că „drumul spre Graal ţi-l croieşti cu armele în mână", adică în mod violent, şi că eroul principal al poemului, Parzifal, ajunge la el printr-un fel de revoltă împotriva lui Dumnezeu10. Or, croirea drumului către Graal e mai mult sau mai puţin echivalentă, din punctul de vedere al conţinutului, cu redeschiderea drumului către Pomul Vieţii sau al imortalităţii: tot ancadramentul artificial caracteristic *Parsifalului* wagnerian nu corespunde nicidecum temelor originare predominante şi nu merită câtuşi de puţin să fie luat în considerare. E de notat, în sfârşit, că mediile în care au fost practicate magia sexuală şi erotismul mistic au fost aceleaşi care de obicei au profesat pe faţă şi doctrina „unităţii" în termenii unei negări a oricărei distanţe ontologice veritabile între creator şi creatură, cu o anorm

e declarată – adică cu dispreţ atât faţă de legile umane, cât faţă de cele divine – drept consecinţă logică: de *l &* reprezentanţii indieni Siddha şi Kaula ai „Căii Mâinii stângi" până la Fraţii Spiritului liber din Evul Mediu creştin, la sabbatismul frank-kian şi, chiar în zilele noastre, până la un Aleister Crowley". Dar.

10 Cf. Evola, *IImistero del Graal,* ed. cit., pp. 87 – 88.

11 în măsuţa în care sunt atribuite unui personaj prezentat sub o lumină sinistră de S. DeGuaita *(Le Serpeijt de la Genese – Le Temple de Satan,* vol. I, Paris, 1916, p. 503), pentru contextul mai sus menţionat sunt semnificative următoarele expresii, bi cadrul **unui** erotism mistic: „Entendez le verbe d fâlie: şi vous tremblez, vous êtes pierdus. Il faut être temeraires; şi vous ne l'êtes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, îi renverse, il roule, il brise... Elevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse! épouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui –, pontifes eliaques, qui êtes transformes, regeneres, transfigures sur la montagne du Carmel, dites avec filie: A nous le dam! A nous l'enfer! A nous Satan!" În rest, nici chiar la un neoplatonician creştinant ca Marsilio Ficino *(Sopra Io Amore,* XI, 19), expresii precum următoarele nu sunt lipsite de o nuanţă luciferică: „Desigur, suntem aici scindaţi şi trunchiaţi: atunci însă reuniţi de Iubire ne întoarcem întregi la ideea noastră: astfel încât se va vădi că mai întâi l-am iubit pe Dumnezeu în lucruri, spre a iubi mai apoi lucrurile în el: şi noi cinstim lucrurile în Dumnezeu. Pentru a ne răscumpăra pe noi în primul rând: *ţi iubindu-l pe Dumnezeu, ne-am iubit* pe noi *înşine".* Şi încă (11, 6): „Deoarece în actul acesta [îndrăgostitul] pofteşte şi se străduieşte să se facă din om Dumnezeu". În sfârşit, ca o convergenţă fortuită de idei la un autor modem mai mult decât profan (H. Barbusse, *L'Enfer):* „Dorinţa Plină de necunoscut, sângele nocturn, dorinţa asemănătoare nopţii îşi scot strigătul de victorie. Îndrăgostiţii, când se înlănţuiesc, luptă fiecare

pentru sine şi spun: «Te r>esc»; aşteaptă, plâng, suferă şi zic: «Suntem fericiţi»; se desprind unul de altul, „Mi, şi spun: «Mereu!» S-ar părea că, în abisurile în care s-au cufundat, au furat la *Prometeu* focul din cer".

se cuvine să o repetăm, aceste referinţe trebuie să fie epurate de latura lor problematică „prometeică" şi, oricum, ele privesc exclusiv experienţe „ghidate de eros, într-un domeniu străin de orice formă a dragostei obişnuite dintre bărbaţi şi femei. Mai e de adăugat, în sfârşit, că la Platon însuşi *n* însănătoşirea, întoarcerea la starea anterioară şi „fericirea supremă", înţelese ca „binele suprem" la cărei poate duce erosul, sunt asociate cu depăşirea impietăţii, cauza primă a separării existenţiale a omului de divin, în general. O simplă orientare diferită, pe lângă unele corespondenţe morfologice, îl deosebeşte pe Prometeu de Hercule şi experienţele menţionate de satanism. Nu e însă cazul să zăbovim aici asupra acestor chestiunii

14, Erosul şi varietăţile beţiei

Rămâne acum să examinăm teoria despre dragoste pe care Platoni o pune în gura Diotimei. Mai întâi însă este bine să vedem cel spune Platon despre forma superioară a erosului ca stare, adică] privit pur şi simplu ca un conţinut al conştiinţei. Personificat! Eros e numit încă din *Banchetul* un „daimon puternic"; „fiinţa între zeu şi muritor", el umple golul dintre o natură şi cealaltă J în *Phaidros* se vorbeşte pe larg despre iavia. Termenul acesta* nu e uşor de tradus, versiunea literală, „manie", ne-ar duce <*M* gândul, azi, la ceva negativ şi nesănătos, la fel cum s-a întâmplat şi cu termenul *furore* adoptat de către umaniştii din Renaştere (Giordano Bruno vorbeşte despre *eroici furori*). S-ar putea vorbi de o stare de cădere în extaz, de „entuziasm divin J* de exaltare sau de beţie lucidă, ne întoarcem astfel exact la ceea ce spuneam în legătură cu materia primă a tuturor stărilor *ertM* tice.

Platon pune aici în evidenţă un punct esenţial prin distincţia pe care o face între două forme de „manie”, de „nebunie”); „una pricinuită de bolile omeneşti şi alta, de părăsirea rosturilor obişnuite, urmare a unui îndemn divin” 14. Cea de-a doua, spune PLaton, „nu trebuie să ne sperie”, de pe urma ei se pot trage mari foloase. Şi, într-o referire specială la Eros, Platon apreciază

12 *Banchetul,* 193 a-o.

13 *Ibid.,* 202 de.

4 *Phaidros,* 265 a. (Trad. De Gabriel Liiceanu. – *N. trad.)*

mania” (nebunia) pe care ne-o dăruiesc zeii făcând să ia naştere iubirea atât în sufletul celui ce iubeşte, cât şi în acela al iubitului15. Lucrul cel mai important aici este că erosul ca „manie” se inserează într-un context mai vast care îi reliefează bine posibila dimensiune metafizică. În fapt, Platon distinge patru tipuri de nebunie pozitivă, nepatologică, nesubumană, raportându-le la patru divinităţi: nebunia iubirii, pusă în seama Afroditei şi a lui Eros, nebunia profetică raportată la Apollo, nebunia iniţiaţilor la Dionysos, nebunia poetică la Muze”. Marsilio Ficino17 va spune că „sunt acele feluri de furie pe care Dumnezeu ni le inspiră înălţându-l pe om deasupra omului: şi îl transformă în Dumnezeu j. Lăsând la o parte „nebunia poetică”, ce a putut avea un caracter neprofan doar în alte vremuri, când arta nu era o ocupaţie subiectivă, când poetul era şi vizionar, iar poezia un *Carmen,* rămâne ca fond comun al acestor forme o stare de beţie aptă să provoace o transcendere de sine şi varietăţile unei experienţe suprasensibile: în îndrăgostit, aşadar, şi la fel în iniţiatul dionisiac, în cel a cărui viziune depăşeşte timpul, ca şi în subiectul experienţei magice18. Este ciudat însă că nici Platon, nici comentatorii săi nu au menţionat o varietate ulterioară din acelaşi gen lucid şi anagogic (care conduce în sus) de beţie: beţia eroică; ce ar putea fi pusă

sub semnul lui Marte, şi este ciudat întrucât Antichitatea a avut în vedere cazuri când şi experienţa eroică poate oferi posibilităţi iniţiatice 19. În sfârşit, s-ar putea aminti tipul de beţie proprie coribanţilor şi curenţilor, cu tehnicile corespunzătoare, nu fără legături *cu* dansul. Oricum, referinţele sunt precise. Trebuie, aşadar, să avem în vedere un trunchi, faţă de care erosul este o ramură, o specializare; materia lui primă rămâne o ebrietate însufleţitoare (aşa zicând, prin grefarea, în viaţa umană, a unei vieţi superioare – în formularea mitologică: posedarea fecundatoare şi integrativă din partea unui daimon sau zeu) şi eliberatoare, care, dacă s-ar supune exclusiv metafizicii sale definite de mitul androginului, ar avea ca

13 ftid., 245 b., 16 *Ibid.,* 265 b.

17 *Sopra Io Amore,* VII, 13.14.

„Referindu-se la Eros în general, Platon *(Banchetul,* 202 e, 203 a) spune: „De la imon purcede şi toată ştiinţa viitorului; de la el arta preoţilor cu privire la jertfe, la îi la descântece, la toată prorocia şi la vrăji". Cf. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno,* ed. cit., vol. I, J 10.

posibilitate supremă o *xe|v|* (cum o numeşte Platon): adică un echivalent al iniţierii misterice. De altminteri, e semnificativ că termenul „orgie", care a sfârşit prin a fi asociat numai cu dezlănţuirea simţurilor şi cu sexualitatea, s-a putut uni la origine cir atributul „sacru" „orgiile sacre". Într-adevăr, 6 pYta desemna starea de exaltare entuziastă care, în misterele antice, îndemna la realizarea iniţiatică/Dar când această beţie a erosului, înrudită cu celelalte ebrietăţi de ordin suprasensibil de care vorbeşte Platon, se; specializează şi devine dorinţă intensă, iar apoi dorinţă exclusivi carnală; când, ca să spunem aşa, din condiţionantă ea devine! condiţionată din cauză că se leagă în întregime de determinismele biologice şi de senzaţiile tulburi ale naturii inferioare, atunci ea soţ degradează şi eşuează sincopat în forma constituită de

„plăcere” J de voluptate venerică.

Aici trebuie să distingem iarăşi două trepte: plăcerea are un caracter difuz încă extatic atunci când momentul „magnetic” al dragos-l tei, având ca urmare amalgamarea fluidică a celor două fiinţe, este destul de intens. De îndată ce intensitatea aceasta slăbeşte, respectiv când actul fizic cu una şi aceeaşi persoană devine obişnuinţă, plăcerea tinde tot mai mult să se localizeze corporal în anumite zone sau organe, în esenţă în organele sexuale. Bărbatul, după cum se ştie, e mult mai predispus la această degradare ulterioară decât femeia. Avem, în sfârşit, plăcerea disociată de orice experienţă profunda: „Voluptatea” este efectiv sincopa, sau colapsul stării de accv (a, a beţiei pure, exaltate şi lucide, susţinute de un element suprasensibil. Ea constituie contrapartea la eşecul erosului, ca impuls către fiinţa absolută şi nemuritoare, în ciclul procreaţiei fizice; ei îi corespunde cea de-a doua teorie despre dragoste, expusă de către Diotima.

În contextul prezent nu va fi inutil să ne ocupăm încă o clipă de opoziţia platoniciană dintre două feluri de „manie”, pentru a-i expune conţinutul. În general, când intervine starea despre care am vorbit, facultăţile individului obişnuit sunt suspendate, „mentalul” său (în terminologia indiană: *manas*) este exclus sau deplasat, sub controlul altei forţe. Aceasta poate fi forţă ontologic superioară sau inferioară în raport cu principiul personalităţii umane. De aici posibilitatea şi conceptul unei beţii extatice, care poate avea şi u „caracter hotărât regresiv. Pe această linie de frontieră extrem de subţire evoluează îndeosebi magia sexuală.

Cu titlu de exemplificare teoretică, ne putem referi aici la interpretarea eronată a unui autor modern deja citat de noi, Ludwig IClages. Klages a reluat parţial concepţiile platoniciene, a relevat natura elementară a faptului constituit, în cadrul erosului, de beţie sau juccvia, în

opoziţie cu diferitele interpretări psihologice sau fiziologice, recunoscându-i dimensiunea nonfizică şi posibilităţile extatice. Punctul central al interpretării sale e însă acesta: „nu *spiritul* omului se eliberează fân extaz], ci sufletul; şi acesta nu se eliberează de trup, ci chiar de *spirit*!” 20 Deşi la acest autor spiritul nu este de fapt ceea ce înţelegem noi prin spirit, ci e, în fond, un sinonim al „mentalului”, rămâne însă stabilit că „sufletul”, despre care vorbeşte, corespunde straturilor inferioare, cvasiinconştiente, învecinate cu biosul, ale fiinţei umane: părţii *yin* (sau feminină, obscură, nocturnă) şi nu *yang* (masculină, luminoasă, diurnă) a acesteia. Astfel, extazul avut în vedere de către Klages poate fi numit foarte bine un extaz *teluric* sau chiar demonic. Conţinutul lui emoţional era deja desemnat în tradiţia indiană cu termenul *rasăsvădana.*

Există, aşadar, o fenomenologie total diferenţiată a „maniei” şi a erosului, a cărei însemnătate, din punct de vedere practic, nu va putea fi niciodată îndeajuns subliniată. Trebuie totuşi să considerăm ca sigur că atât posibilitatea negativă menţionată adineauri, cât şi cea opusă, pozitivă, a unei manii „divine” sunt la fel de depărtate atât de orice manie de origine patologică, cât şi de impulsul brut şi orb al erosului animalizat. De asemenea distincţii importante nici etnologii, nici istoricii religiilor şi psihologii de azi nu se preocupă însă mai deloc.

15. *Biologizarea şi căderea erosului*

În *Banchetul* lui Platon, Diotima pare a polemiza în primul rând cu Aristofan. Ea spune că toţi oamenii, prin iubire, tind către bine şi că „dragostea este năzuinţa de-a stăpâni de-a pururea binele”, nu jumătatea care le lipseşte şi nici întregul21. Dar în realitate e vorba te acelaşi lucru exprimat în termeni diferiţi, „binele”, în concepţia

Vom kosmogonischen Eros, ed. cit., p. 63. *Banchetul,* 205 d-206 a.

grecească, având nu o semnificaţie morală, ci una ontologică, şi încă în asemenea măsură, încât se identifică cu calitatea a ceea ce „este” în cel mai înalt sens, cu ceea ce este perfect şi complet. Nici cu mitul androginului, sub veşmânt fabulos, nu se face aluzie la altceva. Diotima spune apoi că „zelul şi încordarea” celui ce tinde spre acest scop ia chipul specific al dragostei în legătură cu forţa creatoare, înnăscută în toţi oamenii „după corp şi după spirit” ce urmăreşte „procreaţia întru frumos”. „Însăşi întovărăşirea bărbatului cu femeia nu-i decât procreaţie”. Şi afirmă: „Deşi se petrece-ntr-o fiinţă muritoare [această întovărăşire] conţine nemurirea/2

Semnificaţia mai sus indicată a metafizicii sexului se vedel confirmată aici sub unul din aspectele ei: aspiraţie către posesia 1 veşnică a binelui, dragostea este şi aspiraţie către nemurire2; dar, sub alt aspect, în doctrina Diotimei se trece la o *fizică* a sexului care apr Qape anticipă în mod curios vederile lui Schopenhauer şi ale 1 darwiniştilor. Natura muritoare, fiind torturată şi subjugată de 1 impulsul iubirii, caută să ajungă la nemurire sub forma continuării 1 speciei, procreând „Şi singurul mijloc ce-i stă la-ndemână pentru aceasta [adică să aevie nemuritoare] este procreaţia. Datorită neîncetatelor naşteri se-nlocuieşte fiinţa veche prin alta nouă, pe care prima o lasă în urma ei”. Şi se vorbeşte despre un om aproape supraindividual care, prin lanţul neîntrerupt al generaţiilor, continuă să trăiască, mulţumită erosului procreator j, De fapt, deşi despre fiecare vieţuitor se zice că trăieşte şi că-i pururea acelaşi, din copilărie până îmbătrâneşte, el nu rămâne identic sieşi niciun moment, deşi îşi păstrează numele. Se-nnoieşte necontenit, cu toate că-şi pierde mereu câte ceva: din păr, din carne, din oase, din sânge, şi în urmă, corpul întreg... Astfel se păstrează toată fiinţa muritoare: nu fiind mereu şi în totul identică sieşi, cum este existenţa divină, ci determinând fiinţa ce dispare ca îmbătrânită să lase în urmă-i alta nouă,

cum a fost ea însăşi". 24 Este tocmai nemurirea ca perenitate a speciei. Şi Diotima vorbeşte exact ca un darwinist, explicând în aceşti termeni sensul cel mai profund nu numai „al impulsului natural de a face astfel încât propria stirpe să nu se stingă, ci şi al impulsului care, nemijlocit, fără a fi dictat de vreun

22 *Ibid.,* 206 e.

23 *Ibid.,* 207 a. *Ibid.,* 207 d-208 b...

raţionament, le împinge pe animale, nu numai către împreunare, dar şi la sacrificii de tot felul pentru a-şi hrăni, a-şi îngriji şi apăra odraslele25.

Nu e o întâmplare că această teorie este pusă în gura unei femei, în primul rând, şi, în al doilea rând, în gura Diotimei din Mantineea, iniţiată în Misterele ce pot fi numite, cu drept cuvânt „Misterele Mamei" şi care trimit la substratul preelenic, preindoeuropean, al unei civilizaţii teluric şi ginecocratic orientate. Rezervându-ne dreptul de a reveni asupra acestui punct, vom spune aici numai că pentru o atare civilizaţie, ce pune misterul matern al procreaţiei fizice în vârful concepţiei sale religioase, persoana individuală nu are o existenţă proprie, este caducă şi efemeră, veşnic fiind numai pântecele cosmic matern, unde ea se dizolvă necontenit, dar de unde va şi renaşte veşnic: la fel cum, la un copac, frunze noi dau în locul celor căzute. Este contrarul conceptului de nemurire veritabilă şi olimpiană, care presupune însă ruperea legăturii naturaliste şi teluric-materne, evadarea din cercul etern al procreaţiei, ridicarea spre regiunea imutabilităţii şi a fiinţei pure26. Dincolo de aspectele de o deconcertantă modernitate darwinizantă, în eroto-logia expusă de către Diotima răzbate deci spiritul arhaicei religii pelasgice şi telurice a Mamei. Care sunt misterele „iniţierii depline" la care face ea aluzie27, vom vedea mai departe. Aici e esenţial să remarcăm că, prin teoria androginului şi prin aceea a supravieţuirii întru specie, avem două concepţii

efectiv antitetice, una în spirit metafizic, uranic, viril şi, eventual, prometeic, cealaltă în spirit teluric-matern şi „fizic”.

Dar, abstracţie făcând de această antiteză, încă şi mai important e să examinăm punctul trecerii ideale de la o viziune la alta şi sensul acestei treceri. Este evident că „nemurirea telurică” sau „temporală” e o pură iluzie. La acest nivel, fiinţa absolută îi scapă indefinit individului: procreând, acesta va da viaţă mereu altei

25 *Ibid.,* 207 b – 208 b.

26 E semnificativ că, vorbind despre „eternitatea temporală” (cea din specie), Schopenhauer *(op. cit.,* cap. 41, pp. 25 şi urm.) foloseşte exact imaginea frunzelor Uscate, preluată de la Homer – *qualis foliarum generatio, talis et homânum* –, pe care J.J. Bachofen *(Das Muttenecht, Ges. Werke* II, ed. Meuli, Basel, 1948, § 4, cf. 5 § 15) a pus-o în mod just la baza concepţiei fizico-materne şi telurice a vechilor Clvilizaţii mediteraneene.

27 *Banchetul,* 209 e.

Îi

fiinţe afectate şi ea de aceeaşi străduinţă neputincioasă, într-o reiterare fără sfârşitJSau, mai bine zis, cu un sfârşit posibil, în sens negativ, deoarece o stirpe se poate stinge, un cataclism poate pune capăt nu numai sângelui căruia îi aparţine un individ, ci şi unei întregi rase, astfel încât mirajul acelei nemuriri e cum nu se poate mai mincinos. Şi judecând astfel, îl putem aduce foarte bine în joc cu acest prilej pe miticul demon schopenhauerian al speciei şi putem spune că îndrăgostiţii sunt înşelaţi de el, că plăcerea e momeala procreaţiei şi tot momeală sunt şi farmecul şi frumuseţea? femeii; că în timp ce îndrăgostiţii, în beţia acuplării lor, îşi închipuie că trăiesc o viaţă superioară şi surprind unitatea, se află de fapt în slujba procreaţiei. Kierkegaard, relevând anume faptul că în unirea lor amanţii alcătuiesc un singur Eu, şi

totuşi sunt înşelaţi, deoarece în aceeaşi clipă specia triumfă asupra indivizilor – contradicţie, spune el, mai ridicolă decât tot ce găsea ridicol în dragoste Aristofan –, observă cu drept cuvânt că nu ar fi exclusă, chiar şi în acest cadru, o perspectivă superioară, dacă am putea admite că, deşi îndrăgostiţii nu ajung prin ei înşişi la o existenţi nescindată şi nemuritoare, totuşi, acceptând să joace. Rolul de unelte ale procreaţiei şi aproape sacrificându-se pe ei, ei şi-ar vedea scopul realizat măcar prin fiinţa procreată. Dar nu este aşa: copilul nu e procreat ca o fiinţă nemuritoare, capabilă să curme seria şi să se înalţe, ci ca o fiinţă identică cu ei29. Este eterna, inutila umplere a butoaielor Danaidelor; este eterna împletire a funiei lui Oknos roasă în acelaşi ritm de măgăriţa din infern30.

28 Cf. C. Mauclair, *op. cit.,* p. 63: „Ce este oare o procreaţie, dacă nu proiectarea într-o nouă fiinţă a aceleiaşi dorinţe de infinit pe care o va încerca la rândul. Ei ca adult?" Şi nu o va încerca decât, în cel mai bun caz, foarte neclar, aşa cum spune Platon *(Phaidros,* 255 d): „Deci iaâă-l iubind, dar fără să ştie ce anume. Nu-l ştie nici ce s-a întâmplat cu el şi nici nu găseşte vorbe ca să poată spune... Şi nu-şi dă, seama că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuşi".

29 S. Kierkegaard*, in vino veritas,* trad. It., Lanciano. 1910, pp. 52, 53, 55J

30 Dacă E. Carpenter *(Love's Coming-of-Age,* Manchester, 1896, p. 18) are drH tate să afirme că scopul primar al iubirii e să tindă spre unitate, este doar parţiali corect când spune că creaţia pe plan fizic, adică procreaţia, este efectul stării de *i* unire intimă în acuplare, stare ce suscită puterea creatoare. Fie posibilitatea ca o femeie violată să dea naştere unui copil fără nicio participare proprie la plăceai fie, la limită, aceea a fecundării artificiale demonstrează dimpotrivă că faptul generativ poate face total abstracţie de starea de unire

extatică dintr-o acuplare. Ideea relevată de Carpenter rămâne adevărată doar în cazul unor aplicaţii speciale în domeniul magiei sexuale (cf. în acest sens mai jos, § 60).

Dar această angajare disperată şi zadarnică în „ciclul procreaţiei" ascunde şi ea o metafizică proprie: năzuinţa către fiinţa absolută, degradându-se şi deviind, se transformă în acea năzuinţă ce se ascunde îndărătul împerecherii animalice şi a înmulţirii, sub semnul căutării unui surogat pentru nevoia de autoconfirmare metafizică. Şi fenomenologia erosului urmează această coborâre, această degradare: erosul, din beţie, devine tot mai mult dorinţă extravertită, sete, ardoare carnală, se animalizează, ajunge să fie pur instinct sexual. Acesta cunoaşte atunci o sincopă în spasm şi în prăbuşirea consecutivă a voluptăţii fizice, care, mai ales la mascul, e tot mai condiţionată de un proces fiziologic dirijat în esenţă către fecundare. Unda creşte, ajunge la apogeu, se atinge momentul fulgurant al acuplării, al distrugerii diadei, parcă târâţi însă de experienţă, parcă înecaţi şi dizolvaţi în ceea ce se numeşte tocmai „plăcere". *Lichida voluptas,* fenomen disolutiv, este expresia latinească oportun amintită de Michelstaedter[31]. Este, aşadar, ca şi cum forţa ar scăpa din mâna celui care a pus-o în mişcare: ea trece în domeniul biosului, se transformă în „instinct", proces cva-siimpersoivil şi automat. Inexistent ca fapt al conştiinţei erotice, instinctul genezic devine real în termenii unui „Sine" (ca să folosim acest termen al psihanalizei), ai unei gravitaţii tenebroase, ai unei constrângeri vitale care se sustrage conştiinţei şi în cele din urmă o erodează şi o duce cu sine. Şi asta nu pentru că există „voinţa speciei", ci pentru că voinţa individului de a-şi depăşi propria finitudine nu poate fi niciodată pe de-a-ntregul extirpată, redusă la tăcere sau reprimată; ea supravieţuieşte în mod disperat sub forma aceasta mărginită şi demonică, în temeiul căreia furnizează aşa-

numita 5 i>vajJ.i<; impulsul primordial către ciclul etern al procreaţiei: aici, în însuşi raportul dintre temporalitate şi eternitate, în succedarea şi reiterarea indivizilor în conformitate cu „imortalitatea Mamei", se mai poate întrezări un ultim reflex înşelător al nemuririi. Dar pe acest plan însăşi graniţa dintre lumea umană şi lumea animală se estompează tot mai mult.

Aşa cum am spus la început, procesul explicativ obişnuit trebuie să fie răsturnat: inferiorul se deduce din „superior, superiorul explică inferiorul. Instinctul fizic provine dintr-un instinct meta-fizsc. Năzuinţa primordială este aceea către *fiinţă;* este, într-adevăr.

C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica,* Florenţa, 1922, p. 88.

98 METAFIZICA SEXULUI

o năzuinţă metafizică, iar atât impulsul biologic al autoconservării, cât şi cel al reproducerii sunt „precipitate" ale ei, materializări care-şi creează, la nivelul lor, propriile lor determinisme fizice. De îndată ce este epuizată fenomenologia umană, care, plecând de la beţia hiperfizică, de la o exaltare transfigurantă şi anagogică, îşi găseşte limita inferioară în orgasmul propriu-zis carnal ca funcţie genezică, se trece la formele sexualităţii caracteristice animalelor şi aşa cum în diversele specii animale trebuie să vedem specializări degenerative ale posibilităţilor latente în fiinţa umană, specializări încheiate pe drumurile fără ieşire ale unor tipuri co reprezintă o dezvoltare întreruptă, grotescă, obsesivă a acelor posibilităţi – în acelaşi fel trebuie să examinăm toate corespondenţele posibile dintre viaţa sexului şi a dragostei la om, pe o parte, şi în regnul animal pe de alta: disocieri, absolutizări întunecate şi extreme ale unora sau altora dintre aspectele erosulu uman, iată ce anume găsim în regnul animal.

Vedem astfel cum magnetismul sexului împinge şi

călăuzeşte! specii – adesea în mod telepatic – în migraţii nupţiale întinse pe distanţe nemaiauzite şi implicând privaţiuni şi situaţii care ucid pe drum bună parte dintre migranţi, numai pentru a ajunge la locul J unde se poate face fecundarea germenilor sau depunerea ouălor. Vedem numeroasele tragedii ale selecţiei sexuale printre animalele! de pradă, impulsul orb şi adeseori distructiv al luptei sexuale care, S dincolo de aparenţe, nu se duce pentru posedarea femelei, ci pentru i posedarea *fiinţei,* căutată cu atât mai multă sălbăticie cu cât mai îndepărtat e planul unde ar putea fi găsită. Vedem cum cruzimea! metafizică a femeii absolute se amplifică în cruzimea lăcustei călugăriţe *(Mantis religioasă),* care-şi ucide masculul cu prilejul, acuplării imediat după ce-l foloseşte; vedem fenomene analoage în: viaţa himenopterelor şi a altor specii: nunţi ucigaşe, masonii *în* căror viaţă ia sfârşit după actul procreativ sau care sunt ucişi şi devoraţi chiar în cursul actului sexual, femele care mor după ce îşi depun ouăle fecundate. Vedem la batracieni acuplarea absolută, neîntreruptă nici de răni sau mutilări mortale, iar în erotica melcilor, limita extremă a nevoii de contact complet prelungit şi *în* sadismului penetraţiei multiforme. Vedem cum fecunditatea „pe] M letară" umană devine pandemie şi înmulţire indefinită la speciile inferioare, până când ajungem la nivelul unde, cu hermafroditismul moluştelor şi al tunicierilor şi cu partenogeneza organismelor

monocelulare, cea a protozoarelor şi a unora dintre ultimele metazoare „întâlnim, invertit, pierdut în biosul orb şi nediferenţiat, acelaşi principiu care stă la începutul întregii serii descendente. Acestea sunt formele pe care un Remy de Gourmont le-a descris în cartea sa *Physique de l'amour*32. Toată această lume de corespondenţe ne apare însă acum sub o lumină diferită: nu ni se mai revelează antecedentele crosului uman, stadiile lui evolutive inferioare, ci formele liminale ale involuţiei şi dezintegrării

sale sub formă de impulsuri automatizate, demonizate, lansate în ilimitare şi absurditate. Dar cum să nu recunoaştem că în unele caracteristici ale acestui eros animal – chiar acolo unde am vrea să vorbim despre omnipotenţa „voinţei speciei" – rădăcina lui metafizică devine mai vizibilă decât în numeroase forme degenerate şi „spirituale" ale dragostei umane? Căci putem citi acolo, printr-un reflex inversat, ceea ce, dincolo de viaţa efemeră a individului, este purtat de voinţa fiinţei absolute.

Aceste semnificaţii ne oferă şi punctele de plecare corecte ca să putem înţelege elementul cel mai profund care acţionează în spatele existenţei omeneşti de fiecare zi. Pe planul vieţii de relaţie, bărbatul are nevoie de dragoste şi de femeie pentru a scăpa de angoasa existenţială şi a-şi făuri un sens pentru existenţa sa; inconştient, el caută un surogat oarecare, acceptând şi hrănind toate iluziile. S-a vorbit pe drept cuvânt de „atmosfera subtilă emanată de sexul femeiesc de care nu ne dăm seama atâta timp cât suntem cufundaţi în ea; când însă ne lipseşte, simţim în propria noastră existenţă un gol tot mai mare şi suntem chinuiţi de o aspiraţie vagă către ceva atât de puţin definit, încât nu ni-l putem explica" (J. London). Sentimentul acesta alcătuieşte substratul sociologiei sexului, al sexului ca factor al vieţii în comun: de la căsătorie la dorinţa de a avea o familie, copii şi descendenţă, dorinţă cu atât mai vie, cu cât decazi mai mult de la nivelul magic al sexului şi

32 R. de Gourmont, *La physique de l'amour.* Paris, ed. A 1 l-a 1912, p. 120: „Invenţiile sexuale ale omenirii sunt aproape toate anterioare sau exterioare omului. Nu exista niciuna al cărei model, chiar perfecţionat, să n-ai fie oferit de animale, de cele mai umile dintre ele". P. 141: „Nu există desfrâu [omenesc] care să nu-şi regăsească tipul în natură în termeni de normalitate", care adică să nu figureze acolo ca mod de a fi spontan şi neschimbat al anumitor specii animale. Fireşte, de Gourmont foloseşte

invers toate corespondenţele întâlnite, şi anume pentru a readuce erosul uman în ansamblul celui animal.

Intuieşti confuz deziluzia năzuinţei celei mai adânci a fiinţei, dindărătul mirajului fulgerător survenit în clipele primelor contacte şi în culminaţiile pasiunii. Domeniul acesta, în care omul domesticit închide îndeobşte sexul mai cu seamă în zilele noastre, poate fi numit prea bine domeniul subproduselor de gradul al doilea ale metafizicii sexului şi, în accepţia dată de Michelstaedter unor asemenea expresii, o lume a „retoricii" care se substituie lumii „persuasiunii" şi adevărului33. Şi mai marginal, şi de asemenea ca o, direcţie în sine, se află căutarea abstractă şi vicioasă a plăcerii v nerice ca narcotic şi calmant de ultimă instanţă contra lipsei de sens a existenţei finite. Consideraţii asupra cărora va trebui să revenim.

16. Afrodita Urania. Erosul şi frumuseţea

Am arătat că, la Platon, Diotima, după ce vorbeşte despre nemurirea temporală în cadrul speciei, face aluzie la „iniţierea deplină în misterele dragostei". Urmând să se ocupe de acestea, Diotima reia oarecum o teorie care, în *Banchetul,* îi fusese atribuită lui Pausanias, şi anume că există două feluri de dragoste, în măsura în care există două Afrodite, Afrodita Urania şi Afrodita Pandemia34: unul e dragostea vulgară, celălalt fiind dragostea de natură divină.

Pătrundem astfel într-o zonă mai degrabă problematică. Mai nu se pare că nu avem de a face cu mistere mai înalte, ci cu un excurs în umanismul pur al culturii, atunci când Diotima le opune celor ce procreează carnal pe aceia ce dau viaţă unor fii nemuritori prin creaţiile lor de artişti, legiuitori, moralişti şi alţii asemenea lor. „Tot li s-au şi înălţat – spune Diotima – nenumărate monumente cu caracter sacru, pentru faptul de-a fi lăsat astfel de urmaşi; dar nu cunosc pân-acum vreun monument ridicat pentru pruncii omeneşti". 35 O nemurire

de genul acesta, care se reduce la simpla supravieţuire întru faimă şi în amintirea oamenilor este, fireşte, încă şi mai efemeră decât aceea proprie supravieţuirii întru jM

găsim într-un domeniu absolut profan, amfopi» în ţ» şi fijiwnă

33 în acest context, se pot cita cuvintele *Coranului* (LXIV, 14): „O, voi cei *o* credeţi, în femeile şi fiii voştri cu adevărat se află un duşman pentru voi: feriţijj de ei".

— *Banchetul,* 180 de.

35 *Ibid.,* 209 de.

unde s-a ajuns ca membrii foarte muritori ce alcătuiesc*l'Académie Française* să fie denumiţi în mod ironic, Jes Immortels". Dar şi o învăţătură a misterelor greceşti susţinea că oameni îndreptăţiţi să aspire la această nemurire, ca de pildă un Epaminonda sau un Agesilaos, n-ar fi trebuit să se aştepte pe lumea cealaltă la destinul privilegiat de care s-ar fi putut bucura până şi răufăcătorii, cu condiţia să fi fost iniţiaţi36. Pentru că Diotima crede însă că acele opere omeneşti dătătoare de nemurire au fost inspirate de dragostea pentru frumuseţe, ea se ocupă mai departe de dragostea prilejuită de frumuseţe, expunând un soi de estetică mistico-extatică.

Pentru problema schiţată aşa cum am făcut-o noi, o asemenea teorie oferă prea puţine elemente utilizabile. Ea pleacă de la un dualism care în fond desexualizează ansamblul. În fapt, e vorbă acum de un eros care nu mai e acela suscitat de către o femeie, de raportul magnetic cu o femeie, ci de acela trezit de către o frumuseţe care, treptat, nu mai e nici măcar cea a trupurilor şi nici frumuseţea unei fiinţe sau a unui obiect particular, ci este frumuseţea în abstract sau în absolut, frumuseţeaxa idee37. Până şi mitul cu rol de cheie se schimbă: erosul ce stă sub semnul Afroditei Urania se identifică cu acela care, în *Phaidros,* se bazează pe anamneză, pe „amintirea" nu a stării de androginie, ci a stării prenatale, când sufletul

contemplă lumea divină şi astfel se împlinea ceea ce pe drept cuvânt se poate numi cea mai fericită dintre iniţieri, celebrată ca fiinţe desăvârşite38. Dragostea legată propriu-zis de sex este prezentată în schimb ca efect al precumpănirii calului negru faţă de cel alb înhămaţi la carul simbolic al sufletului şi pe care-l trag în înalturi39 şi aproape ca o cădere datorată unei lipse din amintirea transcendentală: „Acela care nu e de curând iniţiat, sau care s-a ticăloşit, nu este în stare să se ridice sprinten de aici acolo, în preajma frumuseţii înseşi, atunci când se întâmplă să contemple ceea ce poartă, în lumea de aici, numele ei. Încât văzând-o, el nu îi dă cinstirea cuvenită, ci, mânat doar de plăcere, asemeni dobitoacelor ce merg în patru-labe, el se pune pe zămislit cu trupul". 40 De

36 Cf. Diogenes Laertios, VI, II, 39.

37 *Banchetul,* 210 a-212 a.

38 *PhaMros,* 248 – 250. Htf*248.254 a

„*Ibid.; 250 e.*

I

671282

aici, următoarea definiţie, destul de problematică, a dragostei curente: „Dorinţa oarbă biruie judecata care ne împinge pe calea cea dreaptă, ne mână către plăcerea pe care o simţi în preajma frumuseţii şi, întărită apoi cu mult mai tare de dorinţele cu care se înrudeşte în căutarea trupeştii frumuseţi, ea iese învingătoare prin drumul ce-a deschis, după ce şi-a luat numele chiar de la tăria eu chemându-se «iubire»". 41 Marsilio Ficino42, după ce defineşte dragostea adevărată ca „dorinţă de frumuseţe", merge atât de departe, încât spune că „turbarea venerică", „pofta de împreunare trupească şi Dragostea nu numai nu sunt aceleaşi mişcări, ci chiar se arată a fi contrare" 43.

În tot acest complex, poate fi utilizată doar ideea unui eros în care, prin transpunere şi exaltare, e împiedicată degradarea animalică şi genezică, cu condiţia

ca el să continue a fi în legătură cu femeia şi cu polaritatea sexuală: vom reveni asupra acestei probleme când vom trata, de exemplu, latura internă a aşa-numitei „iubiri curteneşti" medievale. În schimb, cu teoria dragostei ca dorinţă după frumuseţea pură, abstractă putem rămâne în domeniul] unei metafizici, dar ieşim cu certitudine din cel al unei metafizicii a sexului. Avem, pe de altă parte, motive să ne îndoim că acea teorie are legătură, aşa cum pretinde Diotima, cu vreo doctrina întemeiată pe mistere. Dacă tema androginului revine deseori] după cum vom vedea, în misteriosofia şi esoterismul celor mai diverse tradiţii, nu putem spune acelaşi lucru despre tema, iubiri platonice"
44. Chiar în dezvoltările mai târzii, aceasta din urmă şi

41 Ibid:, 238 s-o.

«*Sopra Io Amore,* VII, 15; I, 3.

43 *Ibid.,* I, 3. O idee curioasă, la Ficino *(ibid.,* VI, 14), care-l urmează aici {fi Platon (cf. *Banchetul,* 181 c) este considerarea dragostei homosexuale pentru efebi ca mai, apropiată de frumuseţea pură şi de Afrodita Urania decât erosul trezit de fi femeie, deoarece în cel de-al doilea caz bărbatul ar fi impulsionat de voluptatea actului veneric, ca şi cum în mod obişnuit dragostea homosexuală nu ar avea la rândul ei dezvoltări carnale: şi discursul lui Alcibiade din *Banchetul* (214 şi urrj arată chiar foarte limpede cât de puţin „platonică" putea fi iubirea grecească prea adolescenţi. Vom reveni asupra acestui aspect în anexa la prezentul capitol. Pai (-fim., III, V, 1; III, V, 7) apreciază în ce-l priveşte drept ruşinoase şi anorn iubirile homosexuale, drept boli ale unor degeneraţi „care nu derivă din e fiinţei şi nici consecinţe ale dezvoltării acesteia nu sunt".

44 După câte ştim, singurul caz constă în acel *nazar ilă-l-mord* al unor mi iniţiatice arabe, care reia tema dragostei platonice din *Phaidros* întemeiată pel museţea întrupată de către efebi, legitimându-se cu următoarele cuvinte ale Pltului: „L-am Văzut pe Stăpânul meu sub forma unui adolescent imberb".

prezintă aproape exclusiv ca, o simplă teorie filosofică: nu se cunoaşte nimic despre şcoli mistice sau misterice, în care dragostea platonică să fi condus la o tehnică a extazului pusă efectiv în aplicare, în timp ce mistica plotiniană a frumuseţii are de la bun început alt caracter (la Plotin, frumosul e pus în legătură mult mai adesea cu „ideea" care „uneşte şi guvernează natura vrăjmaşă, amorfă"; de aici şi o relaţie, total exclusă din domeniul tensiunilor erotice şi al sexului, cu frumuseţea proprie unei forme şi unui domeniu interior, vădită „în măreţia cugetului, în dreptate, în înţelepciunea pură, în energia virilă a chipului sever, în demnitatea şi în pudoarea care se arată într-o atitudine cutezătoare, fermă, imperturbabilă şi, pe o treaptă şi mai înaltă, în – o inteligenţă demnă de un zeu şi revărsându-şi strălucirea asupra a tot ce e în exterior" 45). În sfârşit, nu am putea spune până la ce punct depinde de o constituţie diferită a omului modern faptul de a considera corectă ideea lui Kant, Schopenhauer şi a unor estetici recente, potrivit căreia principala caracteristică a sentimentului estetic, adică a emoţiei trezite de către „frumos", este „apolinismul" ei, lipsa ei totală de legături cu facultatea de a dori şi cu erosul. Dacă vrem, dimpotrivă, să luăm în considerare sexul, o observaţie absolut banală arată că o femeie privită exclusiv din unghiul frumuseţii pure nu este femeia cea mai aptă să trezească, magnetismul sexual şi dorinţa; ea este asemenea unui nud de marmură, cu forme perfecte, statuie care, contemplată, poate trezi, desigur, o emoţie estetică, fără a spune însă nimic în termenii erosului. Îi lipseşte calitatea *yin,* demonicul, abisalul, fascinaţia". Deseori, femeile care au cel mai mare succes nu pot fi definite ca într-adevăr frumoase.

Ca atare, teoria platoniciană a frumuseţii constituie un caz excepţional, care nu e deloc uşor inteligibil sub raport existenţial. În ansamblu, iubirea platonică ar putea

fi pusă în legătură cu o stare de beţie specială, pe jumătate magică şi pe jumătate intelectuală (beţie a formelor pure): deosebită ca atare de „calea umedă”.

45 Plotin, *Ei îneade,* I, VI, 3; VI, 5.

Stendhal *(De l’amour,* XX), după ce spune: „Dragostea-pasiune este mai arf fESft aceea pentru frumuseţe”, relevă: „Poate că bărbaţii care nu sunt sus

P’biiH încerce dragostea-pasiune sunt cei care simt în modul cel mai viu efectul museţii; cel puţin, aceasta este impresia cea mai puternică pe care o pot primi am Partea femeilor”.

(via umida) din dragostea misticilor şi inseparabilă de spiritul unei civilizaţii care, la fel ca şi cea grecească, vedea consacrarea divienului în tot ce reprezintă limită şi formă desăvârşită47. Aplicate; însă în domeniul relaţiilor dintre cele două sexe, concepţii de genii acesta conduc la un dualism paralizant. Îl vedem astfel, de pild pe un Giordano Bruno care, ocupându-se de „eroicele avânturi *(eroici furori*) cu referire la teoria platoniciană, începe cu un aţa violent împotriva acelora care se supun dragostei şi dorinţei d femeie, oferind o imagine necruţătoare a acesteia din urmă: „Ace extremă nedreptate şi greşeală a naturii, care, cu o aparenţă, umbră, o fantasmă, un vis, o vrajă circeică pusă în slujba descendenţei, ne amăgesc sub chipul frumuseţii, care deopotrivă vini şi trece, naşte şi moare, înfloreşte şi se ofileşte; şi este atât de puţi: frumoasă pe dinafară, pe cât în fiinţa ei cea mai lăuntrică şi tornic adevărată încap o corabie, o-dugheană, o vamă, o piai întreagă cu toate murdăriile, otrăvurile şi veninurile câte Le-a putu zămisli natura noastră maşteră; care, după ce-şi primeşte sămânţa ce-i e servită, plăteşte adesea cu o duhoare, cu *v* căinţă, cu oi tristeţe, cu o sfârşeală... şi cu alte şi alte rele, vădite pentru toată lumea”. 48 Drept care, Giordano Bruno ar vrea ca femeile să fie onorate şi iubite „numai în măsura în care le suntem datori p puţinul,

timpul şi prilejul acela, când nu au alte virtuţi decât cele naturale, adică frumuseţea, strălucirea, serviabilitatea, fără de care ar merita să fie socotite ca mai zadarnic născute pe lume decât o ciupercă nesănătoasă ce ocupă pământul în dauna unor plante njfl folositoare". 49 Reiese de aici cu limpezime că concepţia dubluM eros duce la o sălbăticire şi la o degradare a dragostei sexuale la o necunoaştere a tuturor posibilităţilor sale mai profunde. Acelaşi Giordano Bruno, în epilogul operei citate, Giulia, simboM femeii reale, le spune celor îndrăgostiţi de ea şi cărora li se refuza că „prin cruzimea mea, pe-atât de îndărătnică, pe cât de simplăj

47 într-o civilizaţie diferită, chiar dacă vrem să considerăm nu drept real profunde, capabile să ne mântuie de o existenţialitate scindată şi angoasată, ci e simple presentimente ale transcendenţei, rămâne un fapt că nu atât frumuseţe femei sau a unui efeb ori a unei opere sau instituţii umane suscită asemene sentimente, cât mai curând contemplarea a ceea ce reflectă în natură, într-un i altul, acea transcendenţă sub forma unei simplicităţi, a unei nemărginiri şi imensităţi depărtate de omenesc.

48 G. Bruno, *Degli eroici furori,* Proemio, ed. Univ., pp. 6 – 7. *Ibid.,* p. 8.

nevinovată" le-a acordat favoruri incomparabil mai mari „decât ar fi putut altminteri obţine prin oricare bunăvoinţă a mea"; pentru că, abătându-i de la dragostea omenească, le îndrumase erosul către frumuseţea divină50. Aici, sciziunea a devenit completă, direcţia e diferită de cea care poate avea o relaţie oarecare cu sexul, fie şi în transfigurări „exaltate" 51.

Plotin a ştiut să menţină tot acest mănunchi de idei al „platonismului" în limitele sale judicioase, avându-l în vedere, pe lângă cel ce „iubeşte numai frumuseţea, pur şi simplu", şi „pe cel pe care dragostea îl împinge până la unire şi care nutreşte, în plus, dorinţa de nemurire în cele

muritoare şi caută frumosul într-o zămislire şi într-o formă de frumuseţe ce se continuă". „Astfel, cei ce iubesc frumuseţea în trupuri, deşi dragostea lor are o natură amestecată, iubesc totuşi frumuseţea şi, iubindu-le pe femei pentru a perpetua viaţa, iubesc ceea ce este veşnic". 52

17. Impulsul sexual. Mitul despre Poros şi Penia

Tot în *Banchetul* este amintit încă un mit, care închide în sine, sub o formă criptică, o semnificaţie profundă. E vorba de o versiune deosebită a originii zeului Eros. Când s-a născut Afrodita, zeii au făcut un festin în grădina lui Zeus. La el a luat parte şi Poros, care, la un moment dat, a fost copleşit de beţie şi de oboseală. Penia, care venise să cerşească şi rămăsese în pragul grădinii, profită de starea lui şi făcu astfel încât Poros să se unească cu ea, deoarece îşi pusese în gând să aibă un copil cu el. Copilul a fost însuşi Eros53. S-au propus diverse interpretări privitoare la Poros şi Penia. Sem

50 *Ibid.,* II, 5.

50 O consecinţă particulară a teoriei despre iubire ca „dorinţă de frumuseţe" este că, de vreme ce frumuseţea somatică e savurată doar cu ochii, orice alt simţ w afara văzului ar trebui să fie exclus din eros şi relegat în domeniul dragostei animalice. Pornind de aici, M. Ficino *(op. cit.,* II, 8) scrie: „Pofta de-a atinge nu face parte din Dragoste şi nu constituie niciun afect al îndrăgostitului, ci e un soi de lascivitate şi tulburare a omului înrobit". Dacă am recunoscut rolul esenţial pe care-l are privirea în magia sexului, la fel de cert e alimentul fluidic pe care atât simţul tactil cât şi cel olfactiv îl furnizează pentru dezvoltarea şi intensificarea stadiului „Nil al erosului.

32 Plotin, hn., I, V, 1. *„Banchetul,* 203 s-o.

JULIUS EVOLA (19 mai 1898 – 11 iunie 1974), n.la Roma. Format sub influenţa lui Nietzsche, Michelstaedter şi Weininger; legături cu futurismul lui Marinetti, grupul „papinian" Lacerba şi dadaismul lui Tzara. Pictor,

teoretician al artei *(Arte astratta,* 1920). Ofiţer de artilerie în primul război mondial. La Roma frecventează cercurile de avangardă (Bragaglia, Balla etc.), azi e considerat drept cel mai important exponent al dadaismului italian. Poet. Studii politehnice nefinalizate. Se afirmă ca filosof şi istoric al culturii cu interese vaste şi atitudine constant anticonformistă: *Saggi sul idealismo magico,* 1925; *Teoria dell'individuo absoluto,* 1927*; Fenomenologia dell'individuo absoluto,* 1930. Autor al primului studiu italian despre Tantre: *L'uomo come potenza* (1926), reluat şi 1 dezvoltat în *Lo Yoga delte potenza* (1949). Cercetări despre formele de realizare interioară, alchimie şi magie *{La tradizione ermetica,* 1931), neospiritualism *(Maschera e vollo dello spiritualismo contemporaneo,* 1932), cavalerism şi esoterism *(Il mistero del Graal,* 1937). Îşi precizează viziunea antimodernă, antiprogresistă şi antimaterialistă în *Rivolta contro il mondo moderno* (1934), amplă panoramă a civilizaţiilor tradiţionale în contrast cu civilizaţia contemporană: „După ce o citeşti, te simţi transformat", scria Gottfried Benn. În plin război, după o serie de cărţi despre problema raselor *(Tre' aspetti de-l problema ebraico,* 1936; *B mito del sangue,* 1937; *Sintesi di dottrina della razza,* 1941), publică un important eseu despre asceza budistă: *La dottrina del risveglio* (1943), elogiat de The Păli Society. Surprins de un bombardament la Viena, în 1945, e rănit la coloana vertebrală şi rămâne cu o pareză a membrelor inferioare. Cărţi majore despre epoca sumbră a omenirii aflate în plin Kali-Yuga: *Gli uomini e le rovine* (1953), *Metafisica de-l sesso* (1958) şi *Cavalcare la tigre* (1961). O autobiografie intelectuală în *îl cammino di cinabro,* 1963; o interpretare istorico-ideologică *(Îl fascismo,* 1964), două volume de miscelanee *(L'arco. El a clava,* 1968*; Ricognizioni,* 1974); poezii complete *(Raâga Blânda,* 1969). Fondator de publicaţii *(Ur, Kmr, La Torre),* cu contribuţii strânse în *Introduzione alla Magia quale Scienza dell Io*, 3 vol., 1955

– 1956; vastă publicistică de-a lungul întregii vieţi. Tradus în numeroase limbi, în ciuda marginalizării la care l-a condamnat lumea universitară şi academică.

JULIUS EVOLA

2002!

METAFIZICA SEXULUI

Cu un eseu introductiv de

Fausto Antonini

Traducere de Sorin Mărculescu

„671282Q

I

FILIALA MĂNĂŞTUR

671282

— A JUDEŢEANĂ – CLUJ

FAUSTO ANTONINI este titularul catedrei de antropologie filosofică a Universităţii Roma DI. Psiholog.

BUCUREŞTI, 1994

coperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Ilustraţia copertei:

Rebis (androginul Regelui şi al Reginei), planşă din München, sec. Al XV-lea

REFLECŢII DESPRE *METAFIZICA SEXULUI* A LUI JULIUS EVOLA

I

I

I

JULIUS EVOLA

„U METAFISICA DEL SESSO

e Copyngh, 1969–, 994, by Edizioni Medherrane, – Roma-Via Flaminia, 15*8

e Humanitas, 1994, pentru prezenta versiune românească ISBN 973 – 28 – 0476 – 9

1. Lectura lui Evola a fost una din cele mai entuziasmante ale tinereţii mele. Şi e sigur că, dacă ar trebui să aleg faimoasele zece cărţi ce ar merita să fie salvate în beneficiul descendenţilor galactici, aş trece pe

listă cel puţin două sau măcar una dintre cărţile lui Evola. Cred că cititorul inteligent – şi cine-l citeşte pe Evola trebuie să fie şi chiar să devină mai inteligent – nu aşteaptă să-i fac obişnuitul rezumat al ideilor lui Evola. Evola se explică foarte bine singur, iar limbajul său, atât de bogat în forţă magică, ocultă, magnetică, inconştientă, esoterică, tradiţională, nu e cu siguranţă parafrazabil sau substituibil. Ba chiar pretenţia de a-l rezuma sau de a-l „clarifica" ar putea apărea drept o profanare, o blasfemie. Scopul prefeţei mele, intrând şi în vederile editorului, care a avut bunăvoinţa să mi-o solicite, ca şi în cele ale dragului meu prieten Gianfranco de Turris, cu binecunoscuta şi inegalabila-i competenţă în materie de Julius Evola, este acela de a confrunta ideile lui Evola cu ceea ce se poate extrage lesne, mai cu seamă de către un observator cu preocupările subsemnatului, din examinarea lumii contemporane.

Chiar într-o carte recentă scrisă de doi cercetători germani se aduc probe în sprijinul unuia dintre pivoţii adevărurilor evoliene: deosebirea dintre sexe e programată de întreaga şi în întreaga natură din motive aproape complet străine de cele ale reproducerii. Natura are la dispoziţie mii de moduri de reproducere: de la diviziunea celulară la partenogeneză şi nu era câtuşi de puţin nevoie să elaboreze complicatul mecanism al sexelor doar în scopul perpetuării unei specii. Aceşti cercetători, ca şi toţi ceilalţi care

au ochi la realitate, susţin la unison că scopul principal al reproducerii sexuate este acela de a augmenta sistemele de apărare împotriva atacurilor venite din exterior. Azi cunoaştem, mai cu seamă prin uimitoarea şi tragica vicisitudine a virusului sida, faimosul HIV, istoria incredibilă a vieţii viruşilor. După cum se ştie, viruşii nu

sunt fiinţe autosuficiente, ca microbii sau bacteriile: nu au nucleu şi nu se pot reproduce altfel decât printr-o diviziune multiplă. Ei trebuie să se adăpostească într-un organism viu care le metabolizează substanţa nutritivă: exact ca ciupercile sau în general organismele micotice. Ei bine, viruşii se modifică necontenit în încercarea de a depăşi barierele ridicate în calea lor de către organism, anticorpi sau altele, la pătrunderea lor în celule. Reproducerea sexuată, multiplicând tipurile, adică genotipurile determinate cromozomial, multiplicându-le într-o măsură teoretic infinită, creează dificultăţi crescânde viruşilor, care trebuie să re-înceapă „studierea", aşa zicând, a „noului" organism pe care încearcă să-l invadeze. Ceea ce e valabil în cazul viruşilor e cu atât mai valabil în cazul microbilor şi bacteriilor, cu care lupta e, ca să spunem aşa, mai leală, în sensul că ei nu sunt atât de insinuanţi şi de „periculoşi ca viruşii, fiindcă pot fi contracaraţi de fagocite, de leucocite, de anticorpii organismului pe care încearcă să-l invadeze şi să-l distrugă.

Uimitor e însă felul în care Evola culege mărturii istorice, tradiţionale şi ştiinţifico-biologice pentru a demonstra teza aceasta care, din punctul de vedere al unui om nedezarmat, necondiţionat cu alte cuvinte de acea *mer de gla. Ce* ce ne oprimă, ar fi lesne de intuit şi evidentă: şi anume că raportul seuxal dintre două fiinţe – şi e vorba evident de fiinţele omeneşti – de sex diferit care e cu atât mai puternic, cu atât mai magnetic, cu atât mai irezistibil, cu atât mai pătruns de ceea ce Jung numeşte *unio,* cu cât cele două fiinţe sunt ontologic ele însele şi prin urmare ontologic determinate, distincte, diferenţiate. Femeia absolută e integral feminină, aşa cum o dovedesc femeile ce s-au apropiat cel mai mult de această femeie absolută, adică femeile aparţinând civilizaţiei din valea Indului: talie foarte subţire, şolduri foarte largi, fese ample, late şi proeminente, coapse puternice, glezne fine, sâni atât de turgescenţi, încât – după cum spune o poezie indiană –

printre ei nu poate trece nici măcar tulpina unei flori de lotus, ochi mari, gură cărnoasă şi senzuală, nas mic, păr foarte lung. Dar aceasta nu e decât imaginea

exterioară, erotico-estetică a femeii, după cum imaginea bărbatului liste cea a războinicului, dar a unui războinic de tipul „galului pe moarte” sau a unui Apollo cu privirea veşnic aţintită către un etern infinit, a războinicului nu „domnul Pachet-de-muşchi”, ci a războinicului armonios, cu bazinul îngust, dar nu minuscul, cu umeri laţi, dar nu mastodontici, cu faţa serioasă, dar nu severă, cu privirea inspirată, dar nu catatonică, cu mâna fermă, dar nu cristalizată şi încremenită. Imagini exterioare, extrinseci şi estetice, *K* care însă denotă şi singure necesarele, inevitabilele diferenţe profunde dintre cei doi. Fără diferenţă, după cum vom vedea mai amănunţit în cele ce urmează, nu avem altceva decât un acroşaj, o petardă ce face bum imediat după lansare, un faliment, un joc mai mult sau mai puţin spectaculos din punct de vedere atletic între, organe genitale mai mult sau mai puţin capabile de excitaţie, nu avem altceva decât fiziologizarea sexului, una dintre decăderile denunţate până şi de Kali-Yuga.

2. Evola ancorează diferenţa dintre bărbat şi femeie în marea tradiţie clasică şi preclasică: bărbatul ca element unitar, ca spirit şi cer, femeia ca element diadic, ca pământ, ca materie. În tradiţie există exemple nenumărate, citate meticulos de către Evola şi pe care nu la voi mai relua aici: vreau doar să menţionez tradiţia clasică potrivit căreia, dacă e adevărat că Zeus este tatăl zeilor, iar Cronos, care-şi devora copiii, era tot bărbat, haosul primordial, pe care noi îl conotăm în sens masculin, era feminin, era femeie. Încă de aici se vede raportul misterios şi incredibil dintre bărbat şi femeie atunci când bărbatul e bărbat şi femeia femeie: forma plămădeşte materia, dar materia nu e o materie inertă, moartă,

amorfă, ci o materie vie, însufleţită, animală, animată. Îţi vine aproape să râzi ori mai degrabă să plângi când te gândeşti ce a devenit raportul. Dintre sexe – aşa cum Evola arată încă din 1958 – în ziua de azi: un lucru mizerabil şi sărac, o mixtură de înşelăciuni, de trădări, de eşecuri, de exerciţii ridicole, de ingerări de pilule, de poţiuni şi de „injecţii spre a obţine erecţii de foarte lungă durată şi orgasme absolut lipsite de orice valoare, deoarece sunt lipsite de spirit, de arhetipalitate, de adevăr.

3. Nu se poate tăgădui faptul că Evola a fost complet denegat de lumea academică şi de intelectual», în rândul cărora domină stân

gita când acută, când cronică, dar totdeauna prezentă. Gândirea lui a fost răstălmăcită şi calomniată, asociată cu nazismul şi fascismul, cu care neîndoios au existat unele raporturi, asociat cu rasismul, cu care nu a avut nicio legătură în accepţia de rasism biologic, asociat cu atitudinile reacţionare, câtă vreme atitudinea lui Evola e singura nu doar umană, ci umanistă şi istoriceşte credibilă ce se poate identifica pe planul culturii contemporane. După câte ştiu, numai eu şi Del Noce am susţinut teze de licenţă pe teme evoliene. Această luptă contra gândirii lui Evola nu e lipsită de semnificaţie: Evola e un mare demascator, un mare demistificator, în vreme ce astăzi se caută tocmai mistificarea, aş îndrăzni să spun chiar anihilarea gândirii şi a spiritului. Prăbuşirea comunismului, neobosit preconizată de mine, ca şi de alte spirite gânditoare, precum Benedetto Croce de pildă, nu a servit la mai nimic: scriu în vara lui 92, dar cred că pot face profeţia facilă că spiritul comunismului, materialismul comunismului, stupiditatea comunismului, simplismul reductiv la zero al comunismului, incapacitatea lui nu de a conjuga, aşa cum se spune azi, spiritul şi materia, ci de a anula spiritul şi de a salva o materie care, deşi considerată ca dialectică şi istorică, nu e decât tot o materie a

materialismului vulgar, toate acestea vor dăinui. Vor dăinui pentru că lumea capitalismului nu se deosebeşte nici ea, prin spiritul ce o însufleţeşte, prin ideologia profundă, aş zice inconştientă sau ocultă, care o scaldă, de lumea comunismului. Acolo exista un imperativ al producţiei, care a devenit apoi privilegiu, samavolnicie şi dictatură, aici există dominaţia pieţei, în sensul cel mai banal, mai vulgar, mai stupid, mai limitat, mai regresiv şi mai reductiv din câte se pot imagina.

Zilele acestea a izbucnit „scandalul filodormelor”: un scandal care te face să râzi şi să plângi deopotrivă, pentru că în realitate el a devenit un sistem universal. N-au lipsit oamenii politici luminaţi care au arătat că ceea ce a ieşit la iveală nu e decât vârful aisbergului. Dar mentalitatea mercantilă există acum şi dincolo de piaţă, dincolo de piaţa legitimă şi de cea nelegitimă (diferenţierea uneia de cealaltă devine de altfel tot mai dificilă), totul devine piaţă, devin piaţă sentimentele, totul se reduce la un *de ut des,* la un şantaj moral permanent şi aflat la baza oricărei relaţii umane. Faptul că, pe de altă parte, haosul e superior celui descris de Kali-Yuga, haos în care trăim, e demonstrat bunăoară de utilizarea, nicicând mai ridicolă şi mai improprie, a doua cuvinte la modă şi

foarte curente: „corupţi” şi „corupători”. Ca şi cum întreprinzătorul dornic să capete o licenţă, o antrepriză, un permis de construcţie ar fi cel care-l corupe pe politician, pe birocrat, pe funcţionarul public. El ar fi foarte fericit să-şi economisească banii şi sz poată construi pe baza unor permise normale, obţinute datorită valabilităţii operaţiei şi a mijloacelor puse în joc. *E constrâns, e constrâns,* e *constrâns* de către politician, de către birocrat, de către funcţionarul public, să plătească, să plătească o filodormă: prin urmare corupt şi corupător e doar politicianul, el e corupt, el e corupător, nu întreprinzătorul” e corupător.

Dacă nu am trăi într-o epocă de dezordine, de desacralizare, de haos, de absurd, de persecuţie a tot ceea ce apare ca spirit şi de exaltare a tot ce e material şi brutal, atunci ar fi uşor de elaborat o lege potrivit căreia cei care denunţă o tentativă de extorcare sau o extorcare consumată nu comit niciun delict, delictul fiind atribuibil şi imputabil numai acelora care sunt deopotrivă corupţi şi corupători, adică politicienilor, funcţionarilor administrativi şi birocraţilor. Dar în situaţia asta, în epoca asta, în ţara asta, nu văd cum s-ar putea întreprinde vreodată ceva similar şi împotriva teroriştilor pocăiţi, care, având în sarcina lor nenumărate omucideri şi condamnări la muncă silnică, sunt puşi în libertate după numai câţiva ani, dacă nu chiar după câteva luni.

4. Evola a polemizat cu aproape tot ceea ce a fost exaltat de lumea contemporană şi chiar de cea modernă: a polemizat cu luminismul, a polemizat cu istorismul idealist şi neoidealist, a polemizat cu pozitivismul, a polemizat cu psihanaliza, a polemizat cu aşa-zişii sexologi sau sexofili contemporani, cu Wilhelm Reich şi cu adepţii săi, a polemizat cu Ugo Spirito, unul din marii mei maeştri; polemicile acestea se năşteau totdeauna dintr-un sâmbure, dintr-un nucleu original şi puternic. Evola nu s-a resemnat, nu se putea resemna: trăiesc şi eu aceeaşi senzaţie în cercul meu restrâns, la cursurile mele universitare, când încerc să introduc idei care-mi aparţin – fiind totodată şi idei evoliene – despre diagnosticul şi terapia ipotetică şi imposibilă a racilelor lumii contemporane. Nu s-a resemnat fiindcă ceea ce el numea „demonia economiei” se combină cu o voluptate a degradării, a abrutizării, a promiscuităţii, a preferinţei pentru tot ce e mai rău, fapt care constituie tragedia cea mai teribilă a lumii contemporane. Un proverb negru spune:

„Mai răul face să le bată inima fetelor”. Şi poveşti adevărate precum cele ale lui Bonny şi Clyde sau cea

italiană get-beget a lui Johnny Ţiganul demonstrează cât de adevărată e observaţia. Ea ar putea părea banală: dar câţi băieţi buni, într-un sens deloc mărginit şi burghez, ci real şi profund, nu-şi dau seama că sunt dispreţuiţi de fete, şi câţi pui de lele, ca să mă exprim delicat şi eufemistic, nu sunt asaltaţi de izmenite care-şi oferă gura şi sexul, entuziasmate de atmosfera aceea delincvento-drogato-degradato-profanato-por-coaso-fetido-dezgustătoare?

5. Şi aici se cade să deschidem o lungă, o importantă paranteză, o paranteză esenţială şi fundamentală, despre lumea femeii. Evola n-a apucat să vadă formele cele mai aberante, cele mai sinucigaşe, cele mai penibile şi cele mai ignobile şi mai cretine al feminismului. Noi însă, care le-am văzut, putem aprecia ce a devenit femeia „graţie" feminismului. Să lăsăm baltă argumentul răsuflat ai drepturilor civile, politice, sociale şi economice cucerite de femeie. Aceste drepturi sunt evidente şi sacrosancte şi, printre altele, nici nu e adevărat că nu au fost total cucerite. Această civilizaţie care exaltă femeia mamă, care-şi are în Fecioara Mamă a lui Dumnezeu simbolul cel mai clasic, această civilizaţie nu are curajul să le apere pe mamele care muncesc: două luni înainte de naştere şi trei luni după: iată tot ce-i pot oferi femeii Statul şi instituţiile parastatale, abandonând copiii, care, pe deasupra, stau în cămine, locuri aproape totdeauna inadecvate sau extrem de scumpe (şi spun inadecvate ca să rămân în cadrul unui anume eufemism): la ce servesc predicile papei, acest împărat roman sacralizat, la ce servesc predicile despre unitatea familiei, despre sanctitatea căsătoriei, despre caracterul ei indisolubil, despre fidelitatea din cadrul ei, când femeia e trimisă să muncească cu ditamai burta de şapte luni şi apoi expediată iarăşi la muncă cu un sugar de trei luni? Rezultă de aici, pe lângă altele, că această civilizaţie, după ce că este o *mer de glacé,* e „şi total incoerentă, fiindcă nu apără nici măcar lucrul de câte, după cum vom vedea, se slujeşte ca să reprime.

Feminismul avea însă mii de justificări: pentru că figura prostituatei a fost inventată de către bărbat, pentru că orgasmul feminin modelat după al lui sau nemodelat sau inventat sau presupus sau mistificat sau imaginat, a fost impus de către bărbat. Pentru că femeia, îngerul casei, Penelopa ţesătoare per

petuă, femeia izolată în gineceu, femeia incapabilă să gândească, dacă nu e curtezană, a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia asupra căreia soţul are drept de viaţă şi de moarte a fost inventată de către bărbat. Pentru că femeia fricoasă şi incapabilă de sentimente puternice, şi de pasiuni, ci numai de candori şi suavităţi şi virginităţi care trebuie menţinute sub protecţia unei armate de prostituate, pentru ca, după cum spun Sfântul Toma şi Sfântul Augustin, otrava lascivităţii să nu năpădească şi să nu altereze ca o hazna revărsată casa şi familia şi familiile toate din toate ţările şi toate aşezările şi toate ţinuturile, a fost inventată de către bărbat. Or, femeia e întru totul îndreptăţită să se revolte împotriva acestei turpitudini a bărbatului, care a inventat o femeie inexistentă, impunându-i apoi propria lui invenţie.

Femeia are o fantezie de mii de ori mai bogată decât cea a bărbatului, ea e de mii de ori mai sado-masochistă decât bărbatul, chiar dacă sadismul ei nu e de factura celui al lui Jack Spintecătorul, ci e subtil, impalpabil, dar profund, a cărui mare satisfacţie e să-l umilească pe bărbat, să facă din el o fiinţă fără vlagă, ridicolă, un bufon, o paiaţă, o marionetă, de faţă cu alţii. Femeia e infinit mai curajoasă decât bărbatul. După cum a scris un neurofiziolog, G. Maranen, un bărbat, dacă ar avea de îndurat oboseala sarcinii şi a naşterii, ar muri. Femeia e mai puternică decât bărbatul, cu excepţia musculaturii, care contează prea puţin. Femeia, printre altele, trăieşte azi cu şapte ani mai mult decât bărbatul, ceea ce arată câte eforturi depune bărbatul, complet depăşit de ceea ce

se întâmplă.

Ei bine, femeia aceasta, înzestrată cu imense bogăţii biologice şi psihice, a vrut, pentru a se pune în valoare, să-l maimuţărească nu doar pe bărbat, ci tot ce e mai rău în bărbat; aroganţa lui, pretenţia lui cretină, niciodată confirmată, de fi *single* şi suficient sieşi (ah! ah!), jocul puterii şi puterea însăşi, drept care deseori am auzit tinere abandonate de partenerul lor zicând: „Acum o să-l seduc eu, o să-mi folosesc eu toate mijloacele – şi când o femeie îşi pune la bătaie toate mijloacele este irezistibilă – pentru ca după aceea să-l părăsesc eu: eu trebuie să-l părăsesc, nu el pe mine”. Această competiţie stupidă cu bărbatul nu produce, desigur, dina-misme sentimentale pozitive. Pe de altă parte, femeia nu-şi asumă responsabilităţile cele mai grele, muncile cele mai grele ale bărbatului: nu există femei mineri, decât în mod cu totul excepţional; nu

există femei vidanjoare; nu există femei care să sape pământul; nu există femei piloţi, decât în mod excepţional; nu există femei furnaliste, decât în mod excepţional, cu toate că femeile ar putea face foarte bine toate aceste munci, deoarece ele sunt mai exacte, mai curajoase, mai puternice decât bărbatul…

La Milano a apărut de curând o asociaţie, pe care voiam eu însumi să o înfiinţez cândva, numai că mi-au luat-o înainte lom-barzii, al cărei scop e apărarea drepturilor bărbatului şi a egalităţii bărbatului cu femeia. Mi se pare cum nu se poate mai oportună. Ar fi suficient să ne gândim la sentinţele de încredinţare a copiilor cu ocazia separărilor dintre soţi, totdeauna în favoarea mamei, chiar dacă aceasta e o prostituată notorie, şi la prejudecata că femeia este totdeauna şi în orice caz partea cea mai slabă, în cuplul conjugal.

6. Concepţia mea se depărtează de cea a lui Evola nu atât prin faptul că admite complementaritatea celor două

sexe (aici sunt absolut de acord cu marele cunoscător al lumii tradiţionale), cât printr-o înţelegere diferită a acestei complementarităţi. Bărbatul, spiritul, forma, unul; femeia, materia, pământul, dualul. Mie mi se pare mai degrabă că femininul e de găsit nu numai în femeie, ci şi în bărbat, şi nu în sens negativ, oarecum ca un atentat la virilitatea bărbatului, ci în sensul de completitudine. Şi tot aşa masculinul sau virilul trebuie identificat şi în femeie, dar aici în sens negativ. O orientare către această concepţie, care va găsi cu siguranţă mulţi oponenţi şi sceptici, poate fi dată de gândirea lui Jung, care numeşte *animus* lumea masculină şi *imago-ul* masculinului care trăieşte în femeie, şi *anima* lumea feminină şi *imago-ul* femininului care trăieşte în bărbat. Am observat că în iubirile cele mai profunde, ca şi în vis, are loc o-schimbare a sexelor; bărbatul visează să devină femeie pe durata acuplării şi invers, iar femeia visează să devină bărbat în acuplare şi invers. Asta demonstrează că termenii feminin şi masculin au o semnificaţie spirituală profundă, aşa cum Evola a arătat foarte bine. Dialectica aceasta e totuşi, după părerea mea, mai complexă decât presupune Evola şi, în ce mă priveşte, eu aş răsturna valoarea atribuită de el bărbatului, ca războinic, îndrumător, filosof sau conducător de stat, iar femeii ca propagatoare orizontală a speciei, ca refugiu şi port şi ca fiinţă dominată sexual (chiar dacă acest „dominată" trebuie înţeles

În sensul spiritual de elevaţie şi nicidecum în cel de subordonare şi de inferioritate). Cu siguranţă însă că Evola are întru totul dreptate în ceea ce priveşte necesitatea unei formaţii şi a unui îndrumător. Şi din punct de vedere istoric şi tradiţional, această formaţie şi această îndrumare au fost asigurate şi reprezentate de către masculin, de către bărbat. Or, nu e greu de văzut că nu mai există „bărbaţi" şi „femei". Nu mai există bărbaţi pentru că nu mai există virilitate, curaj, lealitate, transparenţă,

coerenţă, fidelitate faţă de înţelegeri, dispreţul faţă de primejdii şi capacitatea de a înfrunta moartea şi viaţa; nu mai există femeie fiindcă nu mai există acea disponibilitate, care, cu un cuvânt oarecum ambiguu, se poate numi şi docilitate sau pudoare sau spirit de supunere sau capacitate de întâmpinare şi de disponibilitate profundă, care nu numai că face ca femeia să fie femeie şi bărbatul bărbat, ci îi îngăduie şi lui şi ei să fie tot mai mult ei înşişi, aşadar să fie tot mai mult atraşi şi atrăgători în raport cu sexul opus.

Opera lui Evola prezintă o puternică solicitare educativă, mistică şi erotică. Dar după cum am spus, mă îndoiesc că această puternică solicitare, cea mai puternică din câte cunosc şi din câte-mi pot imagina, ar mai putea avea astăzi vreun efect. Antropologul şi psihologul sunt datori să remarce o valoare şi o caracteristică excepţională în opera lui Evola: ea constituie un veritabil calc, un soi de contrafigură sau de basorelief sau de figură în contralumină necesară pentru a înţelege în profunzime, în sens spiritual şi ocult, în sens subtil şi metafizic, lumea sexualităţii de azi, atât în degradarea ei penibilă, cât şi în caracteristicile ei specifice, de perversiuni şi turpitudini.

Să fie foarte clar: când vorbesc de turpitudini, în acest concept nu încape niciun accent moralizator, ci o simplă constatare de fapt: e abject ceea ce decade, ceea ce se viciază, ceea ce putrezeşte: şi viaţa sexuală a cuplului actual e degradată, decăzută, golită de emoţii şi putredă. Dar libidoul pe care-l avea în vedere Evola, poate oarecum cristalizat şi încremenit în structura totuşi sublimă şi nobilă, a tradiţiei, s-a adâncit în diferite direcţii, cu excepţia aceleia, evidente, a agresivităţii. Agresivitatea însăşi s-a transformat şi a devenit ceva gratuit şi-l ntrat în putrefacţie, după cum se vede din litigiile interpersonale, din conflicte, din gherile, din asasinate, din asociaţiile criminale. Putere, finanţa, politică, criminalitate, răspândire şi utilizare a drogurilor, toate acestea apar tot

mai mult

ca un ghem inextricabil, dar extrem de logic. E însăşi transformarea aurului în excrement, dar într-un excrement ce are caracteristicile a ceea ce a fost aur şi nu mai poate fi aur. Cu riscul de a părea banal, trebuie să repet tot ce au strigat, inutil însă şi ei, cei ce au fost denumiţi cu dispreţ – însuşi Evola îi dispreţuia – „profeţii sexului", numele cel mai cunoscut şi mai mare fiind cel al lui Wilhelm Reich; trebuie să repet, aşadar, că la baza acestei cangrene se află indubitabil represiunea sexuală. E adevărat, cum spune Evola, că represiunea sexuală şi-a pierdut, aşa zicând, minţile, deoarece expresia maximă şi cea mai înaltă a sexualităţii nu implică represiune, dar implică disciplină, ordine, ierarhie, recunoaştere inechivocă şi neambiguă a rolului şi misiunii fiecăruia. Mărturiile din India prearianã nu lasă însă nici a îndoială şi nu permit echivpcuri: civilizaţia aceea nu era tradiţională în sens evolian, pe când invadatorii arieni au fost cu siguranţă tradiţionali în sens evolian. Acea civilizaţie era, dintr-un punct de vedere arian şi tradiţional, aşa zicând clasic, o civilizaţie orgiastică. Amestecarea sexului cu extazul nu se producea printr-o ridicare a femeii la disciplina, la ordinea, la forma bărbatului, ci s-ar părea că tocmai femeia, în matriarhatul ei, era cea care „trăgea în jos" puterea masculină şi o dizolva într-o masă gelatinoasă de lascivitate.

Aici, judecata mea se desparte radical de cea a lui Julius Evola. Schematizând, oarecum forţat, ca în orice schemă, se poate spune că pentru Evola adevărata valoare e virilitatea, în timp ce pentru mine adevărata valoare e feminitatea. Formulate astfel, atât opinia lui Evola, cât şi interpretarea mea pot părea false. Eu exprim însă o linie tradiţională, şi anume că, după părerea mea este, desigur, adevărat că modelator e bărbatul, dar „materia" modelată

îşi are deja propria „natura signata” şi că această natură este esenţa universului.

E ciudat că, parcurgând literatura erotică şi chiar pe cea sexo-logică, tema seducţiei feminine se vede rareori tratată pe îndelete, în *Enciclopedia Universale Einaudi,* de pildă, la cuvântul „donna”, articol compilat de către o feministă atât de zeloasă ca Basaglia, se vorbeşte foarte puţin, aproape deloc, despre seducţia feminină. Nu o cunosc pe doamna Basaglia, dar sunt gata să cred că ea, asemenea zdrobitoarei majorităţi a feministelor, nu e înzestrată cu mari atracţii estetico-erotice. Iată încă un lucru adeseori dat uitării. Nimeni nu vorbeşte despre frumuseţea sau urâţenia femeilor

(femeile sunt, fireşte, cele mai îndreptăţite să vorbească despre frujnuseţea sau urâţenia bărbaţilor). Nimeni nu vorbeşte despre abisul care separă senzualitatea masculină de cea feminină. În această orgie de unisex, se pierd toate distincţiile şi tot ceea ce, după cum Evola nota şi preconiza pe bună dreptate (şi lucrurile au mers chiar şi mai rău decât constata el), face ca un sex să fie atrăgător pentru celălalt, semnificativ pentru celălalt, recognoscibil pentru celălalt. *Sexus* înseamnă divizat, implicând, aşadar, o diviziune şi o ramificaţie, ca în mitul antic al androginului. Momentul magnetic e însă furnizat în mod esenţial de către femeie.

Nu vrea nimeni să nege, desigur, că femeia poate fi atrasă de bărbat, evident, nu vrea nimeni să nege pasiunea femeii şi faptul că, atunci când se declanşează, e uneori mai profundă şi mai penetrantă decât cea care apare şi se instalează în bărbat. Dar într-un anumit sens, ca să ajungă la niveluri de mare pasiune invadatoare, femeia trebuie să fie iniţiată, trebuie să fie „utilizată” (îmi imaginez furiile feministe stârnite de răstălmăcirile provocate de acest cuvânt), trebuie să fie „antrenată”, trebuie „să se deschidă” cu adevărat. Femeia deschisă este femeia care

nu doar a suferit o deflorare, ci e o femeie deschisă chiar în vulva ei mentală, în vaginul ei mental. E uşor să găseşti femei deflorate (mult mai greu e să găseşti virgine), e uşor să găseşti femei deflorate anatomic, e însă mai dificil să găseşti femei deflorate sexual, foarte greu să găseşti femei deflorate orgastic, aproape imposibil să găseşti femei deflorate mental.

7. Spuneam că cel mai mare merit ştiinţific al operei lui Evola îl găsim atunci când întreprindem, cu mijloacele psihologiei profunzimilor, analiza perversiunilor. Cele mai cunoscute perversiuni sunt fetişismul, sadismul, masochismul, voyeurismul sau scopto-filia. Unii consideră perversiune şi homosexualitatea, dar cei mai mulţi autori, definind-o ca „inversiune", nu o consideră nici măcar *stricto sensu* patologică. Putem începe chiar de la aceasta, adică de la homosexualitate. Nu ne ocupăm de homosexualitatea care poate avea baze de tip endocrino-morfologic, cu alte cuvinte cea care poate fi numită mai nimerit intersexualitate. Ne ocupăm de homosexualitatea psihică, în virtutea căreia un individ poate avea o înfăţişare foarte virilă, simţindu-sfr totuşi femeie, sau o femeie poate avea un aspect foarte feminin, comportându-se totuşi ca un bărbat şi dorind să se apropie de o persoană de „acelaşi sex cu el.

16 REFLECŢII DESPRE *METAFIZICA SEXULUI*

Conflictul are loc între cei ce consideră că homosexualitatea este în fond o patologie care derivă de obicei din unele probleme ale copilăriei, din figuri parentale fie prea blânde, fie prea severe şi, ca atare, nearmonizate (mame masculine sau taţi feminini, bunăoară), şi cei ce consideră că homosexualitatea nu e decât una dintre numeroasele modalităţi de exprimare a vieţii sexuale, nu numai legitimă, dar şi absolut normală, în aceeaşi măsură ca şi heterosexualitatea. Trebuie să mărturisesc că m-am străduit îndelung, mai mult din raţiuni de conformism ideologic inconştient decât dintr-o

convingere profundă (vorbesc, firește, cu mintea de pe urmă), să privesc homosexualitatea ca pe un comportament sexual normal la fel ca şi heterosexualitatea. E evident că din tot ce urmează să spun, atât despre homosexualitate, cât şi despre perversiuni, este exclusă orice judecată de tip moral. Totuşi experienţa mi-a demonstrat că homosexualul psihic, pur psihic, are probleme extrem de grave în raport cu figurile parentale. Cu alte cuvinte, homosexualul masculin e deseori terorizat de vagin, perceput ca o prăpastie fără fund sau ca o cursă dinţată, de vaginul matern, protofip al tuturor vaginelor şi al tuturor femeilor de pe lume. Homosexuala feminină e terorizată de penetraţia falică, percepută ca sadică, chinuitoare, lentă, insuportabilă.

Desigur, nu toţi cei cărora, ca bărbaţi, le e frică de vagin şi, ca femei, de falus, devin homosexuali. Pot să devină pur şi simplu impotenţi şi frigide, pot deveni căşti şi chiar se pot dedica unei „vocaţii" religioase: aceste prime experienţe negative pot cunoaşte, în sfârşit, diverse dezvoltări. Totuşi, dacă după un tată nu cunoaştem copiii ce pot proveni din el, după copii putem cunoaşte taţii şi mamele. Nu e neapărat dificil ca, pornind de la psihologia unui homosexual, să reconstituim originea psihopatologică. Dar în contextul de faţă e interesant de notat că homosexualitatea e produsul fie al reprimării în sens reichian, fie al reprimării în sens evolian. Despre reprimarea în sens reichian e mai simplu şi mai uşor de vorbit, chiar dacă azi nu se mai vorbeşte de Reich. Ideea este că sexualitatea a fost reprimată nu numai în sens freudian, adică direct şi macroscopic relevabil, chiar dacă mascat în inconştient, ci şi în sens reichian, adică a fost reprimat afluxul corpilor erotici, afluxul energiei organice cosmice în organele genitale şi în organism. Reprimarea în sens evolian înseamnă că modalităţile şi arhetipurile virilităţii olimpice şi

ale feminităţii demetrice şi hetairice au fost amestecate, răsturnate, dislocate, desacralizate şi practic distruse. Amândouă aceste operaţii au avut loc de-a lungul istoriei şi rezultatul îl reprezintă prin urmare nişte biete cioturi, din punct de vedere erotico-sexual şi erotico-mistic, de fiinţe private de orice capacitate de a se bucura şi crea.

Să examinăm însă în mod separat diversele situaţii de perversiune. Am spus deja că homosexualitatea e o mărturie a incapacităţii de a-l accepta sexual şi mental pe celălalt: celălalt inspiră teamă şi în consecinţă te refugiezi în propria imagine de sine, adică te amputezi, te privezi de experienţa incredibilă a unei alterităţi total diferenţiate. Ce. E oare sadismul dacă nu pervertirea agresivităţii înseşi care e în mod natural conexată cu actul sexual, mai cu seamă din partea bărbatului? După cum arată cazuistica clinică, o carenţă de agresivitate poate duce şi la anumite forme de impotenţă sau de ejaculare precoce. Masochismul ce g oare dacă nu degenerarea acelui tip de „masochism natural" al femeii, adică a capacităţii de a te bucura suferind şi de a suferi bucurându-te, realitate pe care femeia o trăieşte, atunci când o trăieşte (dat fiind că în prezent naşterile cezariene au devenit aproape o regulă), de pildă în chinurile facerii şi în timpul naşterii propriu-zise? Capacitatea femeii însă de a suferi bucurându-se sau de a se bucura suferind s-a transformat, contrafăcându-se sau eşuând: a devenit masochism autodistructiv sau autolezator, ca în depresiile grave, în>incidentele repetate, în toate formele de nevroze autodistructive şi necro-file, sau a devenit necesitate de a-l face să sufere pe partener spre a-i putea suferi suferinţa: spre a i-o suferi şi, fireşte, a i-o savura.

Potenţa acuplării şi infinitele sale modalităţi sunt reduse în cazul fetişismului la o imagine, la un obiect, sunt concentrate şi punctu-alizate, sunt contrafăcute şi ridiculizate. Ca într-o acţiune magică monstruoasă, ca într-

o vrăjitorie congelatoare, întreg ansamblul vieţii sexuale este redus la un mic obiect, la un ciorap, la un pantof cu toc cui, la un chilot, la un sutien, şi acel obiect devine substitutul obiectului dorit, al femeii, al vaginului, al totalităţii acuplării, în exhibiţionism este amplificat monstruos faptul că femeia şi bărbatul doresc să atragă atenţia, să atragă atenţia partenerului potenţial, să atragă atenţia aşa cum procedează lumea animală în ansamblul ei, când, în perioadele de rut, trece prin transformări

profunde de ordinul culorilor, mirosurilor, comportamentelor. Exhibiţionistul se mulţumeşte cu această expunere, cu acest efect de surpriză, cu acest act ce taie respiraţia privitorului: femeia îşi exhibă părţile provocatoare şi sexuale ale corpului, îndeosebi fesele, coapsele şi sânâi, bărbatul îşi exhibă falusul, riscând închisoarea.

În voyeurism sau scoptofilie, în fine, întâlnim cea mai semnificativă contrafacere a lumii tradiţiei esoterice şi de ordin mistic: contemplaţia. Contemplaţia femeii în nuditatea ei absolută, nuditate anatomică şi nuditate spirituală, constituie unul din momentele cele mai importante ale oricărei ceremonii iniţiatice, misterice, erotice. Femeia misterelor trebuie să fie totdeauna şi mereu goală. De altfel, e suficient să ne gândim că sutienele şi chiloţii datează doar de câteva secole. Şi nu e o întâmplare că în fazele de început ale revoltei juvenile, ale mişcărilor studenţeşti, în campusurile americane, au fost arse şomoioage de chiloţi şi sutiene. În viaţa psihică, spirituală şi chiar materială totul e semnificativ şi chiar unsubiect ce poate părea banal şi goliardic avea o semnificaţie profundă. Drept care a şi fost violent combătut.

Aş vrea să amintesc un episod la care am asistat personal în primii mei ani de învăţământ universitar, chiar când exploda protestul tinerilor din anii 69 – 70. Un grup

de tineri ocupase Casa Studentului din Roma, revendicând condiţii mai bune de hrana, cazare etc. În Casa Studentului fusese expusă o imagine de carton, de mari dimensiuni, reprezenfând o femeie goală în toată splendoarea şi strălucirea frumuseţii. Când o delegaţie de studenţi ceru să fie primită de către rectorul D'Avack, acesta răspunse că nici nu se gândeşte să stea de vorbă cu ei dacă nu înlătură mai întâi „femeia goală" de pe acoperişul Casei Studentului. Ceea ce s-a şi făcut numaidecât. Reprimarea sexuală e mai importantă decât orice altceva şi poate constitui chiar un element favorizam al unor tratative.

8. Una din cele mai grave tragedii ale omenirii constă în prăbuşirea tuturor valorilor. Aici Nietzsche, care într-un anumit sens e şi un anticipator al lui Evola, formulase într-adevăr fără echivocuri şi ambiguităţi realitatea unor milenii de aşa-zisă civilizaţie, realitatea răsturnării tuturor valorilor. E drept că Nietzsche găsea o soluţie, câtuşi de puţin de tip nazist, ci de tip utopico

superumanist, care nu rezolva nimic şi folosea doar ca sursă de inspiraţie pentru poezii impresionante. Dar problema răsturnării tuturor valorilor, acea analiză nemiloasă, crudă, dar de un realism olacial, pe care Nietzsche o întreprinde mai cu seamă în *Genealogia moralei,* nu a fost continuată. A fost reluată indirect de către însuşi Evola, care însă contrapune un om al Tradiţiei intangibile unei catastrofe biologice, psihice, azi chiar ecologice. Desigur, nu poţi pricepe nimic din lumea în care trăim fără a fi trecut prin Evola şi îndeosebi prin acel Evola din *Metafizica sexului.* „Metafizica sexului" a lui Evola e înserată într-un context coerent de valori şi de logici, un context care îşi află, de exemplu, în *Revoltă contra lumii modeme,* un cadru istoric şi metafizic complet.

Este totdeauna arbitrar, şi poate încă şi mai arbitrar în cazul lui Evola, să extrapolezi anumite concepte din contextul unitar şi coerent ce le conţine. Şi totuşi sunt

nevoit să fac o atare operaţie, deoarece valoarea unor trimiteri, a unor sinteze, a unor corelaţii, a unor asociaţii evoliene e de natură să încalce apoi bună parte din gândirea lui, bunăoară ceea ce face din el un adversar atât de înverşunat al lui Reich, al lui Croce, al lui Spirito, al Luminismului, ca să dau numai câteva exemple. Omul Tradiţiei este acum inaccesibil, iar o idee ca aceea de a crea un grup de gtvernanţi, de îndrumători ai planetei pe baza vechilor dinastii e o idee patetică şi poetică, şi-atât. Trebuie atunci să renunţăm la orice luptă, la orice recontopire a erosului cu mistica, la orice denunţare a rolului pe care – de pildă – l-a jucat catolicismul pentru a înnobila o limită, castitatea, şi pentru a umili şi a ofensa, cu o falsă filosofie sexuală, viaţa, în expresia ei naturală şi turges-centă? Trebuie atunci să acceptăm această reprimare omniprezentă în care se regăsesc toate partidele, toate ideologiile, toate religiile, fără a ne revolta împotriva ei doar pentru că cei bogaţi şi cei puternici o simt mai puţin, în măsura în care sunt dezlegaţi de atâtea servituţi pe care săracii şi oamenii normali sunt nevoiţi să le suporte? Să credem atunci neapărat că cultura noastră este iremediabil osândită să rămână şi să devină tot mai mult o enormă raţionalizare a represiunii? Trebuie oare să asistăm la năruirea unor ideologii precum cea nazistă, care merită fără nicio îndoială să se năruie, dar care exploata şi germeni de libertate, nevoi de justiţie neformulate şi neîmplinite, interogaţii şi dorinţe de a ne elibera de opiumuri şi morfine, fără a şti să reţinem ceea ce i-a

 în scăpat marxismului şi i-a scăpat şi fascismului, nazismului, democraţiei, şi chiar şi democraţiei liberale, care nu e decât un sistem formal de organizare extrinsecă a intereselor, a exigenţelor, a ideologiilor şi puterilor? După părerea mea, nu.

După părerea mea, în orice copil care se naşte, renaşte un Reich, renaşte un Evola, renaşte adică

posibilitatea, repede însă înăbuşită, firește, a unei vieţi bazate pe un instinct asociat cu şpil ritul, care e spiritul însuşi, dezvoltarea, descoperirea, creşterea şi expansiunea vieţii înseşi. Băgaţi de seamă: orice treaptă care conduce la acuplarea cosmică, la acuplarea absolută, 1; acuplarea continuă e tăiată. O ştiau Supuşii Iubirii, poeţii „dul celui stil nou”, o ştia Dante Alighieri, o ştia Oscar Wilde, şi anume că nu poţi întrerupe dezvoltarea preconstituită în inconştient care duce de la apropiere la acuplare. De altfel, îndrăgostirea la prima vedere, Greta Garbo care întâlneşte privirea frumosului ofiţer şi din acel moment se naşte o iubire irezistibilă, fascinaţia Marlenei Dietrich, femeie – s-a aflat mai apoi – nicidecum feminină, cum de altfel îmi apărea şi mie, în *îngerul albastru.* Care dezlănţuie uraganul în sărmanul profesor fascinat şi distrus, o cunosc toţi cei care retrăiesc senzaţiile descrise de către Platon în *Phaidros:* inutil să mai amintim încă o dată că marile iubiri ale istoriei occidentale, Paolo şi Francesca, Othello şi Desde-mona, Romeo şi Julieta, Heloiza şi Alblard, toate sfârşesc rău, din pricină că Occidentul a blestemat dragostea în expresia ei completă. Totul e fals, totul e mistificat. Curtea cea mai bine primită e cea mai brutală, chiar dacă e criticată, curtea făcută unei femei în fond nu mai există. Atingerea uşoară a unei mâini de ciitre altă mână poate fi capabilă să provoace *un* orgasm, după cum exaltarea continuă a tipului de atlet al sexului poate provoca numai greaţă. Dezorientat însă e sufletul, sufletul în care sexul şi sentimentul s-au scindat.

Scriam asta cu ani în urmă când am citit opera lui Rollo May, *L’amore e la volontă,* unde se susţine tocmai ideea că adevărata represiune în Occident nu e represiunea sexului, ci reprimarea unităţii dintre sex şi sentiment, la care eu adaug: dintre sex, sentiment şi iubire sacră. Orgia sexului la care asistăm astăzi, filmele sexy, pornografia invadatoare, sex shopurile ş.a.m.d. reprezintă încă o acţiune a reprimării, fiindcă atâta timp cât sexul e

vulgarizat, fiziologizat, terfelit, debarasat de orice obligaţie şi

cvasiironico-sarcastic, sexul nu mai e spirit, nu e aventură, nu e noutate, nu e creaţie, nu e dăruire, nu e descoperire, nu e tremur şi cutremur.

Julius Evola e un autor profund izolat, deoarece a atins culmi de adevăr, a prins în cleştii cercetării dialectice şi ai adevărului noduli dureroşi ai unei omeniri în descompunere. Julius Evola ar trebui citit în şcoli, explicat, introdus în programele de învăţământ sau măcar contestat şi criticat, pentru că la adevăr nu poţi ajunge decât prin exerciţiul dialectic.

9. Încheind această prefaţă, pentru care sunt recunoscător editorului şi prietenului Gianfranco de Turris, îmi simt inima strânsă de o menghină cu adevărat infernală, la propriu. Senzaţia cuştii, despre care vorbeşte Reich atât de des, din care nu izbuteşti să ieşi şi unde orice mişcare ar schiţa prizonierii; n-ar fajcejdecât să amplifice forţorâtiilor Daci” ăţT7 eflecta măcar o clipă la perspectiva operei mirabile a lui Julius Evola, dacă aţi reflecta o clipă, aţi deveni conştienţi de adevărurile profunde ce izvorăsc din opera aceasta pasionată, bogată, doctisimă: aţi vedea atunci infinitele mizerii omeneşti nu cu ochiul pietăţii creştine – pietatea, spunea Spinoza, nu e o virtute –, nu cu ochiul indulgenţei sau al duioşiei sau al amărăciunii sau al resemnării sau al spaimei sau al neputinţei, ci cu ochiul clarităţii, ca să ştim ce am pierdut, de ce am pierdut şi în ce anume ne-am transformat pierderea.

Logica puterii şi logica pieţei sunt nemiloase, dar sunt neutre: teoretic ele ar fi putut fi puse şi în slujba apărării dragostei sau cel puţin ar fi putut sluji la apărarea structurilor ce-ar fi putut îngădui reedificarea dragostei. Aşa ceva nu e însă cu putinţă, pentru că puterea s-a născut în definitiv spre a se opune posibilităţii de a iubi. Nu e o întâmplare faptul că puţinele comunităţi libere din punct

de vedere sexual, trobriandienii din Pacific, muriaşii din centrul Indiei, viaroaşii din pădurea amazoniană – chiar dacă toţi aceştia mai există încă – sunt situaţi în afara marilor drumuri ale expansiunii etnice. Etruscii pacifici şi erotici au fost eliminaţi de către romanii duri, şi Sparta s-a impus în dauna Atenei: dar dacă în acest caz e vorba de o palmă de pământ, în realitate întreaga planetă a fost invadată de o furie posesivă, achizitivă, etnocen-trică, patricentrică, belicoasă, distructivă, exaltând agresivitatea, şi

care va continua şi pe viitor să se acumuleze tot mai mult din cauza represiunii înseşi şi a cercului vicios pervers, trosnind acur şi în sens fizic, ecologic, sub loviturile non-vieţii.

Toţi exaltă astăzi viaţa, dar continuă să exalte şi ceea ce distruge viaţa, şi anume sciziunea schizofrenică dintre sex şi sentiment, dintre dragostea sacră şi dragostea profană, dintre putere orgasmului cosmic şi puterea extazului divin.

Matriarhatul în care ne aflăm prezintă acest paradox: şi anum că femeile care-l comandă nu sunt în esenţa lor femei, ci avortoanţ stângace de bărbaţi rataţi, a căror definiţie nu e chiar inexac atribuită lui Freud.

NOTA TRADUCĂTORULUI

Fausto Antonii

Prezenta traducere a fost făcută după ediţia italiană: Julius Evola, *Metafisica de-l sesso,* Edizioni Mediterranee, Roma, 1984. Am utilizat şi ediţia germană, apărută în 1962, în reeditarea: Julius Evola, *Metaphysik des Sexus,* ubersetzt von Maria Schön und Hermann Maier, Klett-Cotta im UUstein Taschenbuch, Frankfurt/M; Berlin; Wien, 1983, de unde am preluat cele câteva pasaje adăugate de autor. În corectură, am revăzut întregul text cu ajutorul celei mai recente reeditări italiene (ianuarie 1994), care

însă nu clarifică nici ea două, trei trimiteri nesigure, fără ca interesul cărţii să scadă din acest motiv. Din această ultimă ediţie am preluat şi eseul introductiv al lui Fausto Antonini.

S.M.

INTRODUCERE

1. Delimitarea subiectului

Titlul cărţii de faţă cere o precizare în ceea ce priveşte termenul de „metafizică”. Acest cuvânt va fi utilizat aici în două sensuri. Primul dintre aceste sensuri e destul de curent în domeniul filosofiei, unde prin „metafizic” se înţelege căutarea principiilor şi semnificaţiilor ultime. O metafizică a sexului va fi, aşadar, studiul a ceea ce, dintr-un punct de vedere absolut, înseamnă fie sexele, fie raporturile întemeiate pe sexe. O asemenea cercetare nu are multe antecedente. O dată citat Platon şi dacă facem abstracţie de unele prefigurări ce pot fi găsite la autori din Renaştere, de teoriile lui Bohme şi ale câtorva mistici heterodocşi, care s-au inspirat din el, până la Franz von Baader, trebuie să ajungem la Schopenhauer, după care ar mai fi de menţionat numai Weininger şi, într-o anumită măsură, Carpenter, Berdiaev şi Klages. În epoca modernă, şi mai cu seamă în zilele noastre, studiile despre problema sexelor din punct de vedere antropologic, biologic, sociologic, eugenie şi, în sfârşit, psihanalitic s-au multiplicat în mod endemic; s-a creat astfel chiar un neologism pentru cercetările de acest gen: „sexo-logia”, dar toate acestea au puţin sau chiar nimic de a face cu o metafizică a sexului. În acest domeniu, ca şi în altele, cercetarea semnificaţiilor ultime nu i-a interesat pe contemporanii noştri sau au considerat-o neconcludentă şi depăşită. S-a crezut că se poate ajunge la ceva mai important şi mai serios, limitându-ne în schimb la planul empiric şi în sens mai restrâns uman, dacă atenţia nu s-a concentrat de-a dreptul în direcţia subproduselor patologice ale sexului.

Observaţia e valabilă în mare măsură şi pentru acei autori de ieri şi de azi care, mai mult decât despre sex în mod specific, s-au

26 INTRODUCERE l ocupat de dragoste. Planul pe care s-au menţinut aceştia este cel psihologic şi al unei analize generale a sentimentelor. Chiar şi cele publicate de autori precum Stendhal, Bourget, Balzac, Soloviov sau Lawrence cu privire la acest subiect abia ating semnificaţiile mai profunde ale sexului. De altfel, referirea la „dragoste", ţinând seama de ceea ce se înţelege de cele mai multe ori prin acest cuvânt şi de inoportunitatea de ordin îndeosebi sentimental şi romantic a experienţelor corespunzătoare la majoritatea oamenilor, nu se putea să nu creeze un echivoc şi să nu reducă cercetarea la un domeniu îngust şi oarecum banal. Doar ici şi colo şi aşa-zicând aproape întâmplător s-au produs apropieri de ceea ce are legătură cu dimensiunea profundă sau dimensiunea metafizică a iubirii în relaţia ei cu sexul. – în studiul de faţă, cuvântul „metafizică" va fi întrebuinţat însă şi într-un al doilea sens, nu lipsit de legătură cu etimologia sa, întrucât „metafizică" înseamnă literal ştiinţa despre ceea ce trece dincolo de fizic. Numai că acest „dincolo de fizic" se va referi aici nu la concepte abstracte sau la idei filosofice, ci lajceea ce poate rezulta, ca posibilitate a unei experienţe nu numai fizice, ca experienţă transpsihologică şi transfiziologică, dintr-o doctrină a stărilor multiple ale fiinţei, dintr-o antropologie care nu se opreşte, aşa cum s-a întâmplat în ultimul timp, la simplul binom suflet – corp, ci ia în considerare modalităţile „subtile" şi chiar transcendente ale conştiinţei umanej Terra ignota pentru majoritatea contemporanilor noştri, o atare conştiinţă făcea parte integrantă din disciplinele antice şi din tradiţiile celor mai diferite popoare. Din ea vom extrage prin urmare puncte de referinţă pentru o metafizică a sexului în cel de-al doilea sens: ca evaluare a tot ceea ce, în expe „rienţa sexului şi a iubirii, duce la o schimbare de

nivel a conştiinţei obişnuite, „fizice”, şi uneori chiar la o anumită abolire a condiţionărilor Eului individual şi la apariţia sau înserarea momentană în conştiinţă a unor moduri de existenţă de tip profund.

Că în orice experienţă intensă a erosului se stabileşte un ritm diferit, că un curent diferit cuprinde, antrenează, ba chiar suspendă facultăţile obişnuite ale individului uman, că se deschid perspective asupra unei lumi diferite – sunt fapte care au fost dintotdeauna observate sau intuite. Celor care trec însă printr-o atare experienţă le lipseşte aproape întotdeauna o sensibilitate subtilă suficient de dezvoltată pentru a putea surprinde ceva mai mult

decât emoţiile şi senzaţiile de care sunt cuprinşi; lipseşte orice bază de orientare în cazul în care s-ar schiţa deplasările de nivel mai sus pomenite\ j

Dar lucrurile nu stau mai bine nici în cazul acelora care îşi fac obiect de studiu ştiinţific din experienţa sexului, raportându-se la alţii, nu la ei înşişi, din unghiul unei metafizici a sexului luate în acest de-al doilea sens special. Ştiinţele apte să furnizeze puncte de pornire adecvate pentru explorarea acestor dimensiuni potenţiale ale experienţei erosului au dispărut aproape cu desăvârşire. Lipsesc de aceea cunoştinţele necesare pentru a formula în termenii *realităţii* conţinuturile posibile a tot ce e asumat de obicei „în mod irealist”, reducând non-umanul la zdrenţele glorioase ale exclusiv-umanului, ale pasiunii şi sentimentului, astfel încât să producă doar poezie, lirism, romantism idealizam şi să destrame totul.

Cu aceste observaţii avem în vedere domeniul erotic pe care-l putem numi profan, singurul pe care îl cunosc bărbatul şi femeia din lumea occidentală modernă şi pe care îl iau în considerare psihologii şi sexologii din ziua de azi. Se poate întâmpla ca în semnificaţiile cele mai profunde pe care le vom evidenţia în iubire în general şi

chiar în actul brutal ce-i oferă expresia şi încheierea, în actul acela în care, după cum spunea cineva, se „plăsmuieşte o fiinţă multiplă şi monstruoasă” şi în care bărbatul şi femeia „s-ar strădui parcă să umilească, să sacrifice tot ce e frumos în ei” (Barbusse) – se poate întâmpla ca în toate acestea cei mai mulţi să nu se recunoască şi să ne considere drept fanteziste şi arbitrare toate interpretările noastre personale, de natură abstrusă şi

„Ermetică”.

Lucrurile pot apărea astfel numai cuiva care postulează ca absolut ceea ce, în principiu, el însuşi vede în jurul său sau trăieşte. Lumea erosului nu a început însă doar astăzi şi e de ajuns să aruncăm o privire asupra istoriei, etnologiei, istoriei religiilor, misteriozofiei, folclorului, mitologiei spre a ne da seama de existenţa unor forme ale erosului şi ale experienţei sexuale, în care au fost recunoscute şi luate în considerare posibilităţi mai profunde ce lăsau să se întrevadă suficient semnificaţii de ordin transfiziologic şi transpsihologic, precum acelea la care ne vom referi. Date de felul acesta, bine documentate şi concordante în tradiţii culturale destul de diferite ar fi suficiente ca să îndepărteze ideea că metafizica sexului ar fi un pur capriciu. Concluzia pe care trebuie să o

tragem e cu totul diferită: trebuie să spunem mai degrabă că difej rite aspecte ale erosului, ca printr-o atrofie, au devenit atât de”; latente, până la indiscernabilitate, în marea majoritate a cazurilor, încât în iubirea sexuală curentă nu au rămas din ele decât urme şi indicii, astfel încât, pentru a le putea scoate la lumină, ar fi necesară o integrare, un procedeu analog aceluia ce, în matematică, reprezintă trecerea de la diferenţiale la integrale. Nu e, într-adevăr, verosimil ca în formele antice mai sus menţionate, adeseori sacre sau iniţiatice, ale erosului să fi fost inventat şi adăugat ceva ce în experienţa

umană corespunzătoare era complet inexistent; nu e verosimil ca din aşa ceva, să fi fost dezvoltată o utilizare la care ea nu se preta nicidecum, nici măcar în chip virtual sau ca principiu. Este mult mai verosimil ca această experienţă să fi fost, în decursul vremurilor, degradată, sărăcită, camuflată sau aplatizată în cazul marii majorităţi a bărbaţilor şi femeilor ce aparţin unui ciclu cultural orientat în esenţă către materialitate. Pe bună dreptate s-a spus: „Faptul că omenirea face dragoste aşa cum face aproape totul, adică stupid şi inconştient, nu e un impediment ca misterul ei să-şi păstreze demnitatea ce i se cuvine". 1 în plus, are puţină valoare obiecţia că anumite posibilităţi şi anumite semnificaţii ale erosului sunt atestabile, dacă e cazul, numai în situaţii excepţionale. Tocmai excepţiile de azi (şi care de altfel trebuie integrate în ceea ce, aşa cum arătam, prezenta în alte timpuri aceeaşi caracteristică într-o măsură mult mai redusă) ne oferă cheia înţelegerii conţinutului potenţial, profund şi inconştient chiar şi al non-excepţionalukii şi al profanului. Deşi nu avea în vedere, în definitiv, decât varietăţile unei pasiuni de tip profan şi natural, C. Mauclair spune pe bună dreptate: „În dragoste, gesturile se îndeplinesc fără reflecţie, şi secretul ei nu e cunoscut decât unei infime minorităţi a fiinţelor... în mulţimea nenumărată a fiinţelor cu chip omenesc există foarte puţini oameni şi, dintre aceşti aleşi, foarte puţini sunt aceia care. Pătrund semnificaţia iubirii". 2 în acest domeniu, ca şi în oricare altul, criteriul statistic al numărului este lipsit de orice valoare. Ne putem dispensa de superficialitatea unei metode ca aceea utilizată de Kinsey în cunoscutele sale rapoarte despre „comportamentul

1 S. Peladan, *La science de l'amour (Amphitheâtre des sciences mortes).* Paris, 1911, p. 102.

2 C. Mauclair, *Essais sur l'amour,* voi. Îi *la magie de l'amour,* Paris, ed. A 12-a, 1921.

sexual al masculului şi femelei în cadrul speciei umane”. Într-o cercetare ca a noastră, excepţionalul poate valora ca „normal” în accepţie superioară.

Pe această bază, putem delimita încă de pe acum domeniile asupra cărora se va exercita cercetarea noastră. Primul domeniu va fi acela al experienţei erotico-sexuale în general, cu alte cuvinte dragostea profană aşa cum o pot cunoaşte oricare Ion şi oricare Mane, spre a căuta încă de aici „indicii interstiţiale” privitoare la ceva ce, în mod virtual, duce dincolo de simplul fapt fizic şi sentimental. Studiul poate începe de la o serie de expresii constante în limbajul îndrăgostiţilor şi de la forme recurente în comportamentul lor. Materialul acesta ne e gata furnizat, aşadar, de către viaţa de toate zilele. Nu trebuie altceva decât să-l examinăm într-o lumină nouă pentru a obţine chiar şi din ceea ce pare foarte stereotip, foarte banal şi foarte demodat unele elemente indicative foarte interesante/

— Tot în ceea ce priveşte fenomenologia dragostei profane, alte materiale pot fi spicuite de la romancieri şi dramaturgi: se ştie că în perioada modernă operele lor au avut drept obiect aproape exclusiv dragostea şi sexul. În general, nu s-a spus că această producţie nu ar avea şi o certă valoare de mărturie, de „document uman”, deoarece materia primă a creaţiei artistice o constituie de obicei o experienţă personală efectiv trăită sau cel puţin tendenţială. Şi ceea ce creaţia aceasta prezintă în plus tocmai pentru a putea fi artă – şi anume în ceea ce le atribuie ca simţire, vorbire sau acţiune diverselor personaje – nu se reduce totdeauna numai la ficţiune şi fantezie. Poate fi vorba în schimb de integrări, de amplificări şi de intensificări, prin care iese la lumină în chip mai distinct ceea ce în realitate – ca experienţă personală a autorului sau a altora – s-a înfăţişat numai într-o manieră incompletă, ne exprimată sau potenţială. În acest fel, în artă şi în roman putem găsi şi alternateriale ce

pot fi considerate obiective şi care deseori privesc forme gata diferenţiate ale erosului.

Căutarea materialului întâmpină totuşi dificultăţi particulare în privinţa datelor referitoare la un domeniu important pentru studiul nostru, şi anume domeniul stărilor ce se dezvoltă în momentele de culminaţie ale experienţei erotico-sexuale de pe parcursul acuplării. Literatura ne oferă aici foarte puţin. Până mai ieri, exista vetoul puritanismului. Dar şi în cele mai îndrăzneţe romane moderne, banalul

*

şi vulgarul precumpănesc în dauna materialului eventual utilizabil în scopurile noastre.

Din literatura propriu-zis pornografică clandestină se poate obţine foarte puţin. Confecţionată în esenţă pentru a-i excita pe cititori, ea e teribil de săracă în ceea ce priveşte nu faptele, scenele descrise, ci experienţele lăuntrice corespunzătoare, lucru deloc surprinzător de altminteri, dat fiind că este lipsită în general de orice autenticitate.

Cât despre culegerea directă a materialului, ne lovim de o dublă dificultate, subiectivă şi obiectivă. Este subiectivă, deoarece nu numai cu străinii, dar şi cu propriul partener masculin sau feminin evităm să vorbim exact şi sincer despre cele trăite în fazele cele, mai îndrăzneţe ale intimităţii trupeşti. Dificultatea e, apoi, şi-l obiectivă, deoarece fazele respective corespund foarte des unor forme de conştiinţă diminuată (şi e logic ca, în cazul celor mai mulţi, să fie aşa), în asemenea măsură, încât uneori se întâmplă să nu ne putem aminti nu numai de ceea ce am simţit, ci chiar şi de ceea ce am spus ori am făcut în respectivele momente, când ele îşi dezvoltă formele cele mai interesante. Am putut constata că momentele de apogeu, extatice sau menadice, ale sexualităţii constituie deseori întreruperi mai mult sau mai

puţin profunde ale conştiinţei îndrăgostiţilor, stadii din care aceştia îşi vin în fire ca după un leşin: altfel spus, ceea ce este senzaţie şi emoţie simplă, paroxistică ajunge să oblitereze totul.

Graţie profesiei lor, neurologii şi ginecologii s-ar afla într-o poziţie foarte favorabilă pentru a culege un material util, dacă ar şti să se orienteze şi ar fi interesaţi de asemenea lucruri. Nu e însă aşa. Cu un nemaipomenit bun-gust, şcoala pozitivistă din secolul trecut a ajuns să publice până şi fotografii ale organelor genitale feminine pentru a stabili corespondenţe singulare între delincvente, prostituate şi femei ale populaţiilor primitive. Dimpotrivă, o culegere de mărturii pe bază introspectivă despre experienţa internă a sexului pare a nu fi sfârnit niciun interes. De altfel, dacă în domeniul acesta intervin pretenţii ştiinţifice, „sexologice", rezultatele sunt mai totdeauna mostre de incompetenţă de-a dreptul grotescă: aici, ca şi în alte domenii, presupoziţia necesară pentru a înţelege o experienţă este să o fi făcut tu însuţi într-o formă adecvată. Havelock Ellisă

3 Havelock EUis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. III, Hiiladelphia, 1909, p. VII.

a relevat pe bună dreptate că „femeile care, cu deplină seriozitate şi sinceritate, scriu cărţi despre aceste probleme [despre problemele sexuale] sunt adeseori ultimele cărora ar trebui să li te adresezi în calitate de reprezentante ale sexului lor: cele care ştiu cel mai mult sunt cele care au scris cel mai puţin". Noi am merge chiar mai departe şi am spune: sunt cele care nu au scris nimic, şi observaţia, fireşte, e valabilă în mare măsură şi pentru bărbaţi.

În sfârşit, pe terenul erosului profan, din punctul nostru de vedere însăşi disciplina cea mai recentă care şi-a făcut un soi de idee fixă din sex şi din libido, adică psihanaliza, abia dacă intră în discuţie, după cum am şi

spus-o mai sus. Ea nu ne poate oferi decât ici şi colo unele indicaţii utile. În general, cercetările ei sunt de la bun început inoperante din cauza prejudecăţilor şcolii şi a unei concepţii deformate şi alterante despre fiinţa umană. Şi tot aici e nimerit să mai spunem că tocmai pentru că astăzi psihanaliza, printr-o inversiune cvasidemonică, a scos în relief o primordialitate subpersonală a sexului, e imperios necesar ca acesteia să-i opunem altă primordialitate, una metafizică, a cărei degradare o reprezintă prima: şi aceasta este chiar intenţia fundamentală a cărţii de faţă.

Toate acestea privesc, aşadar, domeniul sexualităţii obişnuite, mai mult sau mai puţin diferenţiate, care, după cum s-a spus, nu poate fi identificată pur şi simplu cu orice sexualitate posibilă. Rămâne în fapt, şi pentru noi e mult mai important, un al doilea domeniu, corespunzător tradiţiilor ce au cunoscut o sacralizare a sexului, o folosinţă magică, sacră, rituală sau mistică a unirii sexuale şi a înseşi orgiei, deseori chiar sub forme colective şi instituţionale (sărbători sezoniere, prostituţie sacră, hierogamii etc). Materialul de care dispunem în această privinţă e destul de vast, iar împrejurarea că are în bună măsură un caracter retrospectiv nu-i răpeşte nimic din valoare. Şi aici, totul depinde de stăpânirea sau lipsa unor cunoştinţe adecvate pentru a proceda la o interpretare corectă şi a nu considera toate aceste mărturii aşa cum o fac aproape fără excepţie istoricii religiilor şi etnologii: cu acelaşi interes „neutru" pe care-l poţi avea pentru nişte obiecte de muzeu. Acest de-al doilea domeniu, cu fenomenologia sa raportată la o sexualitate care nu mai e profană, poate fi la rândul său subdivizat potrivit distincţiei dintre exoterism şi esoterism, dintre

uzanţele generale şi doctrina secretă. Lăsând la o parte formek cunoscute prin exemplul cel mai notoriu al dionisismului şi tar trismului popular, ca şi diversele culte erotice, au existat medii nu numai că au recunoscut

dimensiunea mai profundă a sexului, dar au şi dezvoltat tehnici cu scopuri clar şi conştient iniţiatice; s-a elaborat un regim special al unirii sexuale spre a conduce la forme particulare de extaz, spre a obţine o anticipare a absolutului. Chia şi pentru acest domeniu special dispunem de o documentaţie, şi] concordanţa destul de vizibilă dintre doctrină şi metode în diversale tradiţii e foarte semnificativă.

Considerând aceste diverse domenii ca părţi ale unui întreg, în care ele se complinesc şi le luminează alternativ, atât realitatea, cât şi semnificaţia unei metafizici a sexului reies cu suficientă claritate. Ceea ce fiinţele umane cunosc de obicei numai când se simt atrase una de alta, când se iubesc şi se unesc va fi restituit totalităţii i mai vaste din care, în principiu, fac parte toate acestea. Datorită unor împrejurări speciale, lucrarea de faţă nu va reprezenta mult! mai mult decât o schiţă. Despre doctrina esoterică a androginului ca şi despre practicile sexuale la baza cărora stă doctrina respectivă am mai avut prilejul să vorbim în alte cărţi. Pentru partea mai nouă, şi anume cercetarea din domeniul iubirii profane, ar fi trebuit să dispunem de un material mult mai bogat pe care, chiar şi făcând abstracţie de dificultăţile mai sus menţionate, o împrejurare accidentală de natură strict personală ne-a împiedicat să le culegem. Oricum, există suficient material pentru a indica o direcţie şi pentru a da o idee despre ansamblu.

2. Sexul în lumea modernă înainte de a intra în subiect ar fi poate oportune câteva scurte consi „deraţirreferitoare la epoca în care a fost scrisă cartea aceasta. Rolul”; jucat de sex în civilizaţia actuală e cunoscut de toată lumea, astfel *”:* încât astăzi s-ar putea vorbi prea bine de un soi de obsesivitate a; sexului. În nicio altă epocă femeia şi sexul n-au stat ca acum în prim plan. Sub mii de forme, femeia şi sexul domină literatura, teatrul, cinematograful, publicitatea, întreaga viaţă practică contemporană. Femeia e prezentată sub mii de

forme pentru a-l atrage şi intoxica fără încetare din punct de vedere sexual pe bărbat.

riptease-ul, obiceiul american ca o tânără să se urce pe scenă şi să se dezbrace încetul cu încetul, scoţându-şi unul după altul articolele de vestimentaţie tot mai intime, până la minimul necesar pentru a menţine în rândul spectatorilor tensiunea proprie „complexului de aşteptare" sau starea de suspans, pe care nuditatea imediată, completă şi impudică ar distruge-o, are valoarea unui simbol în care se concentrează tot ceea ce, în ultimele decenii ale civilizaţiei occidentale, s-a dezvoltat în toate domeniile sub semnul sexului. În acest scop au fost concentrate toate resursele tehnice. Tipurile feminine cele mai seducătoare şi mai excitante nu mai sunt cunoscute* ca până mai ieri, doar în zone restrânse din ţările unde trăiesc sau se află. Selecţionate cu grijă şi puse în evidenţă prin toate mijloacele, azi prin cinematograf, reviste, televiziune, postere ş.a.m.d., în calitate de artiste de cinema, „stele" şi regine ale frumuseţii, ele devin focare ale unui erotism cu rază de acţiune internaţională şi intercontinentală, după cum şi aria lor de influenţă e colectivă, necruţând nici chiar straturile sociale care în alte vremuri trăiau în limitele unei sexualităţi normale şi anodine.

Trebuie să relevăm caracterul cerebral al acestei pandemii moderne a sexului. Nu e vorba de impulsuri mai violente care s-ar manifesta doar pe plan fizic şi ar duce, ca în alte epoci, la o viaţă sexuală exuberantă şi neinhibată şi chiar la libertinaj. Astăzi sexul mai degrabă a impregnat sfera psihică, producând în ea o gravitaţie constantă şi insistentă în direcţia femeii şi a dragostei. Astfel că avem un erotism ca tonalitate de fond pe planul spiritual cu două caracteristici frapante: în primul rând caracteristica unei excitaţii difuze şi cronice, aproape independente de orice satisfacţie fizică concretă, deoarece se permanentizează ca

excitaţie psihică; în al doilea rând, şi parţial ca o consecinţă a acesteia, erotismul respectiv poate coexista chiar cu o aparentă castitate. În ceea ce priveşte primul dintre aceste două puncte, e caracteristic faptul că azi ne gândim la sex mult mai mult decât ieri, când viaţa sexuală era mai puţin liberă şi când, datorită limitării drastice de către uzanţă a unei libere manifestări a amorului fizicar fi fost firesc să ne aşteptăm tocmai la acea intoxicare mentală care, dimpotrivă, e tipică zilelor noastre. Cât despre cel de-al doilea punct, cu deosebire semnificative sunt anumite forme feminine de anestezie sexuală şi de castitate coruptă. Raportabile la ceea ce psihanaliza numeşte varietăţile

autistice ale libidoului – JE vorba de acele tinere moderne la o exhibarea propriei nudităţi, exacerbarea a tot ce le poate preze ca momeală pentru bărbat, cultul propriului corp, cosmetica şi te celelalte constituie principalul interes şi le procură o plac derivată pe care ele o preferă plăcerii specifice rezultate din exp rienţa sexuală normală şi concretă, ajungând să le provoace astf un gen de insensibilitate şi, în anumite cazuri, chiar de cei nevrotic” Tocmai aceste tipuri trebuie înregistrate printre focare care alimentează în cea mai mare măsură atmosfera de senzutate cerebralizată cronică şi difuză din vremea noastră

Se pare că Tolstoi i-a spus odată lui Gorki: „Pentru un france; mai presus de orice este femeia. E un popor epuizat, descompusa

Medicii afirmă că toţi tuberculoşii sunt senzuali”. Lăsându-i la o parte pe francezi, rămâne adevărat faptul că răspândirea pandemicl a interesului pentru sex şi femeie marchează toate epocile crepus-l culare şi că acest fenomen în epoca modernă se numără, aşadar! printre cele multe care confirmă că epoca respectivă reprezintă faza extremă, finală, a unui proces regresiv. Nu se poate să nu

amintim ideile formulate în Antichitatea clasică pornind de la o analogie cu organismul omenesc. Capul, pieptul şi părţile inferioare ale corpului sunt, la om, sediile vieţii intelectuale şi spiriJ

tuale, ale impulsurilor sufleteşti ce ajung până la dispoziţia eroică.

În sfârşit ale vieţii pântecelui şi sexului. Corespunzător, există tren forme prevalente de interes, trei tipuri umane, trei tipuri – putemi adăuga – de cultură. Este evident că azi, în virtutea regresiunii!

trăim într-o civilizaţie în care interesul predominant nu mai e cel]

Intelectual sau spiritual, nu mai este nici cel eroic sau, oricum J

raportabil la manifestări superioare ale afectivităţii, ci acela, subl personal, determinat de pântece şi sex: drept care ameninţă să sc. 1

adeverească vorbele nefericite ale unui mare poet, şi anume că i foamea şi dragostea vor modela forma istoriei. Stomacul e, azi.

4 L.T. Woodward a identificat în mod corect o formă de sadism psihologici la acele femei din zilele noastre „care îşi etalează propriul corp, prevăzându-l.1 însă şi cu o plăcuţă simbolică cu inscripţia «nu atingeţi». Torţionare sexuale de genul acesta se întâlnesc pretutindeni: fata care se expune în bikini minusculi, doamna cu decolteu provocator, fetişcana care merge pe stradă legănându-şi şoldurile în colanţi foarte strâmţi sau cu minijupe ce lasă vederii mai mult de jumătate I din coapse şi care doreşte să fie privită, dar nu şi atinsă, toate fiind oricând gata să se indigneze”.

terneiul luptelor sociale celor mai caracteristice şi mai funeste. Contrapartea Sa este importanţa marcată ce o au, în zilele noastre, femeia, dragostea şi sexul.

Altă mărturie ne este oferită de tradiţia antică

indiană a celor patru vârste ale lumii, în formularea sa tantrică. O caracteristică fundamentală a celei din urmă dintre vârstele respective, aşa-numita vârstă întunecoasă *(kali-yuga),* ar fi că în cursul ei Kăll s-a trezit – adică s-a dezlănţuit – pe de-a-ntregul, până într-acolo, încât epoca respectivă se situează sub semnul ei. De Kălî ne vom ocupa frecvent în cele ce urmează; sub unul din aspectele ei principale, ea este nu numai zeiţa distrugerii, ci şi a dorinţei şi a sexului. Doctrina tantrică, în această privinţă, formulează o etică şi indică o cale, care în epocile precedente ar fi trebuit să fie respinse sau chiar ţinute în secret: ză prefaci otrava în medicament. Nu e însă cazul, în ceea ce priveşte problema civilizaţiei, să ne creăm azi iluzii pe baza unor perspective de acest gen. Cititorul va vedea în cele ce urmează la ce plan se referă posibilităţile menţionate. Deocamdată, trebuie doar să identificăm în pandemia sexului unul din semnele caracterului regresiv al epocii actuale: pandemie al cărei corespondent natural este ginecocraţia, preeminenţa tacită a tot ce, în mod direct sau indirect, e condiţionat de elementul feminin, ale cărui varietăţi de manifestare în civilizaţia noastră le-am indicat de asemenea în alt locă.

Ceea ce însă, în acest context special, va fi pus în evidenţă sub raportul metafizicii şi utilizării sexului nu va putea sluji decât la marcarea unei opoziţii, la fixarea câtorva puncte de vedere, prin a căror cunoaştere scăderea nivelului interior la omul modern va deveni perceptibilă în chip nemijlocit.

5 J. Evola, *Rivoltă contro il mondo moderno,* (19 Î4), Edizioni Mediterranee, Roma, ed. A 3-a, 1969, pp. 395 – 396; comentariu la J.J. Bachofen, *Le Madri e la vinlită olimpica,* Milano, 1949, pp. 14 şi urm. E tot un semn al venirii „epocii întunecoase" când „bărbaţii ajung să fie supuşi femeilor şi robi ai plăcerii, asupritori ai prietenilor, ai maeştrilor lor şi ai celor vrednici de respect" *(Mahănirvănatantra,* IV, 52).

Î

Capitolul I EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ

I

I

I

3. Prejudecata evoluţionistă

Este evident că semnificaţia care trebuie să fie atribuită sexului depinde de modul *în* care, în general vorbind, e concepută natura umană, mai exact spus de antropologia particulară pe care o adoptăm. Caracterul acestei antropologii se reflectă neapărat în însuşi conceptul pe care ni-l facem despre sex. Bunăoară, semnificaţia ce se poate deduce pentru sexualitate din punctul de vedere al unei antropologii care-i recunoaşte omului demnitatea de fiinţă nu exclusiv naturală va fi, de pildă, cu necesitate opusă cetei care îi poate fi atribuită de către o antropologie ce-l consideră pe om numai ca pe una dintre numeroasele specii, animale şi de către o epocă în care – aşa cum spunea H.L. Philip – s-a considerat normal să se scrie Selecţie Naturală cu majuscule, aşa cum se procedează cu numele lui Dumnezeu.

Încadrarea sexologiei în perioada mai recentă şi chiar azi în tratatele cu pretenţii „ştiinţifice" suferă de pe urma moştenirii materialismului din secolul al XIX-lea, care a avut drept premisă darwinismul şi biologismul, adică o imagine deformată şi trunchiată a omului-lj Aşa cum, potrivit acestor teorii, omul s-ar trage prin „evoluţie naturală" din animal, la fel şi viaţa sexuală şi erotică a omului a fost înfăţişată ca o prelungire a instinctelor animalice şi explicată, în fondul ei ultim şi pozitiv, în funcţie de finalitatea pur biologică a specielj

Astfel, tendinţa modernă de a readuce superiorul la inferior, de a explica superiorul prin inferior – în cazul de faţă, umanul prin ceea ce e fiziologic şi animal – s-a impus şi în acest domeniu. Pentru gusturile mai delicate a intervenit apoi psihanaliza, aducând în discuţie elementul

psihologic, dar accentuând aceeaşi.

tendinţă. Într-adevăr, pentru antropologia psihanalitică, fondiţ omului îl constituie totdeauna un element prepersonal şi subper! sonal – universul inconştientului, al instinctului, al „sinelui” *(Es)* al arhetipurilor arhaice care duc înapoi la o ancestralitate primiţi vistă. În funcţie de acest fond sau subfond îşi închipuie psihî analiştii că pot explica tot ceea ce mai înainte era considerat în ori ca viaţă psihică autonomă: cu atât mai mult când este vorba de domeniul dragostei şi al sexului*!*

Complet diferite sunt presupoziţiile de la care vom pleca în cela de faţă. Punctul nostru de pornire nu este teoria modernă a evoluţiei, ci doctrina tradiţională a involuţiei. În speţă, pentru noi nu e adevărat că omul se trage din maimuţă prin evoluţie, ci că maimuţa se trage din om prin involuţie. Ca şi pentru J. de Maistre, nici pentru noi popoarele sălbatice nu sunt popoare primitive, în sensul de popoare originare, ci mult mai adesea rămăşiţe degenerescente, crepusculare, nocturne ale unor rase mai vechi pe de-a-ntregul dispărute. Noi vom considera ca sigur ceea ce, de altfel, a fost prefigurat şi de diverşi cercetători care s-au revoltat împotriva dogmei evoluţioniste (Kohlbrugge, Marconi, Dacqu6, Westen-hofer, Adloff): şi anume că în speciile animale este posibil să se reactiveze specializările degenerative ale căror potenţialităţi s-au epuizat în omul primordial, fiind de aceea aproape subproduse ale adevăratului proces evolutiv ce-şi are centrul încă de la început în om. Drept care, ontogeneza – istoria biologică a individului – nu repetă de fapt filogeneza – presupusa istorie evolutivă a speciei – I ci reparcurge posibilităţi eliminate, oprindu-se la schiţe şi trecând mai departe, subordonând acele potenţialităţi principiului superior, specific uman, care se defineşte şi se împlineşte treptat în dezvoltarea individuală.

Deosebirile fundamentale de metodă şi de orizonturi care, $ pentru problema noastră, derivă din aceste premise, apar astfel cu claritateLNoi nu vom considera sexualitatea umană ca pe o pe lungire a sexualităţii animale, ci dimpotrivă, vom considera şi vo explica sexualitatea animală – *ca* atare, la animale şi aşa cum cu prezintă eventual şi la om – ca pe o cădere şi o regresiune a unui impuls ce nu aparţine sferei biologice. Astfel arată lucrurile, meta-i fizic vorbind, în raport cu aşa-zisul „instinct al reproducerii" şi ei însăşi „viaţa speciei". Ele nu reprezintă cu niciun chip faptu – primar. Sunt derivate.

4. Dragoste şi sex

După această premisă metodologică generală, să trecem la delimitarea obiectului esenţial al studiului nostru.

Acesta nu constă în faptul sexual sub aspectele sale brute şi fizice. Deoarece ne referim esenţialmente la om, intră mai degrabă în discuţie fenomenul mai vast şi mai complex constituit de dragoste. Cum e însă firesc, aici se impune numaidecât o delimitare, fiindcă despre dragoste se poate vorbi în sens generic, întrucât există o dragoste pentru părinţi, o dragoste pentru frumuseţe, o dragoste de patrie, o dragoste maternă ş.a.m.d.; există şi o concepţie ideală sau sentimentală despre iubire, sub semnul căreia aceasta se dizolvă în simpla afecţiune, în comuniunea umană intersexuală sau în afinitatea intelectuală. Ca atare, pentru a rămâne în planul concret, trebuie să utilizăm conceptul îngust de *dragoste sexuală.* Vom lua, aşadar, în considerare acea experienţă umană care poate cuprinde un ansamblu de factori mentali, afectivi, morali şi chiar intelectuali ce se ridică deasupra domeniului biologic, dar care are drept centru natural de greutate unirea efectivă a doua fiinţe de sex opus, îndeplinindu-se de obicei în acuplarea corporală" t / în ceea ce priveşte dragostea la oameni, au fost distinse mai multe forme. E cunoscută

distincţia din secolul al XIX-lea a lui Stendhal, dintre o dragoste-pasiune *(amour-passion),* o dragoste ca fapt de natură predominant estetică şi de gust *(amour-gout),* o dragoste trupească *(amour physique)* şi o dragoste întemeiată pe vanitate (a/nour *de vanită*). O asemenea distincţie e doar în mică măsură utilizabilă; în parte, ea se bazează pe elemente periferice care apar separate de orice experienţă profundă în momentul când unul dintre acestea devine cu adevărat factorul predominant; în parte, e vorba numai de distincţia dintre diferite aspecte ale fenomenului erotic luat în totalitatea sa. Dragostea care poate prezenta interes pentru cercetarea noastră e în esenţă dragostea-pasiune – şi, în definitiv, doar aceasta merită numele de dragoste. Din acest motiv, ar putea fi valabilă definiţia. Lui Bourget: „Există o stare mentală şi fizică în timpul căreia totul este abolit în noi, în gândirea noastră, în inima şi în simţirile noastre... Numesc stareţa aceasta dragoste". 1 Dra

1 P. Bourget, *Physiologie de I'amour modeme,* Paris, 1890, trad. It, p.47 (ai. 1). Fot corolar *(ibid.)*: „Îndrăgostitul. Care caută în iubire altceva decât iubirea, de la interes până la stimă, nu este un îndrăgostit".

gostea fizică în sensul indicat de Stendhal se poate prezenta ca varietate distinctă a dragostei numai dacă presupunem un proces <L disociere şi primitivizare. În mod normal, ea face parte integrantă din dragostea-pasiune. Luată în sine, ea reprezintă limita inferioară a acesteia din urmă, păstrându-i însă totdeauna natura.

În genere, aici e necesar să precizăm acest punct fundamental: a anume că deosebirea dintre concepţia noastră şi concepţia „pozitw vistă" constă în interpretarea diferită, nicidecum fizică sau biologica a semnificaţiei unirii sexuale: de altfel, noi vedem în această uniri scopul esenţial şi totodată concluzia oricărei experienţe întemeiata pe atracţia dintre sexe, centrul de greutate al

oricărei iubiri.

În dragoste pot juca un rol şi afinităţile ideale, devotamentul şi afecţiunea, spiritul de sacrificiu, manifestări elevate ale sentiment tujui; toate acestea reprezintă însă, din punct de vedere existenţiali ceva diferit, „altceva", sau ceva incomplet, dacă nu îşi au contral partea în acea atracţie numită îndeobşte „fizică Ş a cărei consecinţa este alăturarea trupurilor şi trauma acuplării. În această clipă, să produce, aşa zicând, *precipitatul,* trecerea la act şi mistuirea de sine* într-o culminaţie, *terminus ad quem* firesc al lui, antrenând întregul ansamblu al experienţei erotice ca atare. Când se trezeşte, prin atracţie „fizică", impulsul sexual, se pun în mişcare straturile cele mai profunde ale fiinţei, straturi existenţial elementare în cornii paraţie cu simplul sentiment. Dragostea cea mai elevată dintre fiinţe de sex diferit este oarecum ireală în absenţa acelui soi de scurtcircuit, a cărei manifestare cea mai grosolană este *climaxul* orgasmului sexual, dar care include şi dimensiunea transcendentă, nonindividuală a sexului. Desigur, şi o dragoste pură poate ducej dincolo de individ, de pildă prin consacrarea necurmată şi absolută, ca şi prin tot felul de sacrificii de sine: o face însă numai l ca o dispoziţie spirituală ce va putea rodi concret doar în alt loci nu într-o experienţă în act, nu într-o senzaţie şi aproape într-o fractură reală a fiinţei. Profunzimile fiinţei, să o spunem încă a dată, în domeniul de care vorbim ajung să fie atinse şi dinamizate numai prin unirea efectivă a sexelor.

Că, pe de altă parte, simpatia, tarâcireţea şi alte forme de dragosw „non-materială" sunt adeseori conexate cu sexualitatea şi nu sânj adeseori decât sublimări, transpuneri sau deviaţii infantil-regresiva ale acesteia – iată o idee care poate fi trecută la activul cercetăjrilor psihanalitice şi de care. Putem ţine cont.

Trebuie deci să ne pronunţăm împotriva concepţiei care prezintă ca pe un progres şi o îmbogăţire trecerea de la dragostea sexuală la dragostea de coloratură predominant afectivă şi socială, bazată pe viaţa în doi, cu căsătorie, familie, progenitură ş.a.m.d. Existenţial, în toate acestea nu avem de a face cu un spor, ci cu un minus, o cădere intensivă de nivel. În asemenea forme, contactul, fie el şi inconştient, cu forţele primordiale este pierdut sau se menţine numai printr-un reflex. După cum vom vedea, o dragoste dusă pe un asemenea plan – pe planul nietzschean al „preaomenescului" – este doar un surogat. Din punct de vedere metafizic, omul îşi creează cu aceasta o soluţie iluzorie pentru acea nevoie de confirmare şi de integritate ontologică ce constituie fondul esenţial şi inconştient al impulsului sexual. Schiller a putut scrie: „Pasiunea zboară, dragostea trebuie să rămână". Nu putem întrezări aici decât o fundătură şi una din dramele condiţiei umane. Deoarece numai pasiunea poate duce la „momentul fulgurant al unităţii".

5. Erosul şi instinctul reproducerii

Consideraţiile expuse mai sus sunt menite să indice nivelul intensiv al acelei experienţe erotice care poate prezenta pentru studiul nostru un adevărat interes, excluzând formele ei dezagregate sau incomplete. Apoi, aşa cum am luat poziţie împotriva sexologiei de orientare biologică printr-o critică pe care o vom mai dezvolta ulterior, la fel, şi ca să preîntâmpinăm orice echivoc, punem sub acuzare eroarea celor care, de curând, parcă reeditând polemica lui Rousseau contra „culturii" în numele „naturii", s-au străduit să proclame un soi de nouă religie naturalistă a sexului şi a trupului. Exponentul cel mai cunoscut al acestei direcţii este D.H. Lawrence. Punctul său de vedere e rezumat în cuvintele pe care Aldous Huxley, în *Point Counter Point,* i le atribuie lui Campion, făcându-l să spună că nu poftele şi dorinţele „naturale" explică faptul că oamenii devin atât de bestiali –

adăugând: „Nu, bestiali nu e cuvântul just, deoarece implică o jignire la adresa animalelor – să zicem: atât de omeneşte răi şi vicioşi”: „ci imaginaţia, intelectul, principiile, educaţia, tradiţia. Lăsaţi instinctele în pace, şi vor face prea puţin rău”. Oamenii, în majoritatea lor, sunt astfel consideraţi ca nişte pervertiţi, «îndepărtaţi de norma centrală a umanităţii”, fie când excită

42 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ

„Carnea”, fie când o neagă în numele spiritului. Lawrence a adăuga el însuşi: „Religia mea este credinţa în sânge şi în trup, care sunt mai înţelepte decât intelectul”. 2 Ciudat e că Lawrence a scris totuşi *i* cuvinte deloc banale, precum următoarele: „Pe Dumnezeu Tatăl indiscernabilul, incognoscibilul, îl purtăm în carne, îl găsim îl femeie. Ea este poarta prin care intrăm şi ieşim. În ea ne întoarcen la Tatăl, dar ca aceia care au asistat orbi şi inconştienţi la schimi barea la faţă în plus, unele intuiţii corecte privitoare la unirea că se realizează prin sânge. Dimpotrivă, prin concepţia mai sus menţionată cădem într-un echivoc lamentabil şi, dintr-o mutilare! facem un ideal de vindecare. P61 adan are dreptate când scrie: „În dragoste, realismul nu are mai multă valoare decât în artă. Imitarea naturii, pe plan erotic, devine imitarea bestiei”. 3 Orice „naturalism*] luat în accepţia aceasta nu poate semnifica, într-adevăr, decât a degradare, pentru că ceea ce, în cazul omului ca om, se poate spună că este natural nu mai e de fapt acelaşuucru dacă aplicăm termenul respectiv în cazul animalelor: este din contra conformitatea cu tipul *său,* cu locul ce i se cuvine omului ca atare în ierarhia complexă al fiinţelor. E astfel vorba de un ansamblu de factori complecşi, care, în cazuri determinate, cuprinde şi ceea ce, raportat la un criteriu animalic, poate părea perversiune, şi care defineşte dragostea şi sexul la om. A fi natural în sensul cuvintelor lui Campion echivalează pentru om doar cu a se denatura. La om, sexul are o fizionomie specifică proprie. El e liber în

foarte mare măsură – şi cu atât mai mult cu cât individul e mai diferenţiat – de servituţi şi de perioadele sezoniere de împerechere care se observă în sexualitatea animală] (şi aici, de altfel, nu fără rost, mai mult la femele decât la masculi).] Omul poate dori şi iubi în orice clipă: şi asta e o trăsătură *naturală* a dragostei *sale.* Nu e nicidecum vorba de un fenomen artificial de „corupţie" derivat dintr-o „îndepărtare de natură".

Făcând un pas mai departe, vom spune că şi includerea amojrului sexual în rândul necesităţilor *fizice* ale omului derivă t dintr-un echivoc. La om, în fond, nu există niciodată o Dorin sexuală fizică; în substanţa sa, dorinţa omului este totdeau., psihică, dorinţa fizică nu e decât o traducţie şi o transpunere a un

1 Cf. H.T. Moore, *D.H. Lawrence's Letters to Bertrand Russeli,* ed. Gotha Book Mart, în speţă scrisoarea din 8 decembrie 1915.3 Peladan, *La science de l'amour;* ed. cit., p. 210.

dorinţe psihice. Numai la indivizii cei mai primitivi circuitul se „închide atât de rapid, încât în conştiinţa lor este prezent în exclusivitate actul final al procesului, sub forma unei concupiscenţe carnale vehemente şi imperative legate univoc de condiţionări fiziologice şi, parţial, şi de condiţionări de ordin mai general ce stau în prim-plariul sexualităţii animale.

Aici se cade să supunem unei critici adecvate şi mitologia pe care o practică sexologia curentă când vorbeşte de un „instinct al reproducerii" şi califică instinctul respectiv drept elementul primar al oricărui erotism. Instinctul conservării şi instinctul reproducerii ar fi cele două forţe fundamentale, legate de specie, care acţionează în aceeaşi măsură la om ca şi la animale. Limita acestei teorii deplorabile şi plate e trasată de acei biologi şi psihologi pozitivişti care, ca şi Morselli însuşi4, ajung să subordoneze un instinct celuilalt, gândind că individul se

hrăneşte şi luptă ca să se conserve numai pentru că trebuie să se reproducă, scopul suprem fiind „continuitatea vieţii universale”.

Nu e cazul să ne oprim aici asupra „instinctului de conservare” şi să-i demonstrăm relativitatea prin expunerea numeroaselor impulsuri care, la omul ca atare, pot neutraliza sau contrazice acel instinct în asemenea măsură, încât pot duce la propria distrugere sau la comportamente ce fac totală abstracţie de el şi care nu au niciun raport cu „finalitatea speciei”. Şi în anumite cazuri un asemenea rol poate fi jucat, printre altele, chiar de celălalt instinct, aşa-zisul instinct de reproducere, când suprimă orice gând atât la propria sănătate, cât şi la propria conservare.

Cât despre „instinctul de reproducere”, el reprezintă o explicaţie total abstractă a impulsului sexual, dat fiind că din punct de vedere psihologic, adică prin raportare la datele nemijlocite ale experienţei de viaţă individuale, ea este lipsită de orice fundament. La om, instinctul e un fapt conştient. Dar ca un conţinut al conştiinţei, instinctul de reproducere este inexistent la om; momentul „genezic” nu figurează deloc în dorinţa sexuală ca experienţă şi nici în dezvoltările ei. Cunoştinţa faptului că dorinţa sexuală şi erotismul, când duc la unirea trupească a bărbatului cu femeia, pot avea ca urmare procreaţia unei noi fiinţe, nu este decât o cunoştinţă „a posteriori”, rezultă cu alte cuvinte dintr-o

— E. Morselli, *Sessualită umană,* Milano, ed. A 2-a, 1944.

examinare exterioară a datelor pe care experienţa le prezintă genere cu mare frecvenţă, în termeni de corelaţii constani corelaţii privitoare fie la fiziologia actului sexual, fie la coi secinţele lui posibile. O confirmare în acest sens e faptul că unei populaţii primitive, care nu au întreprins acea examinare, au aţi buit naşterea unei noi fiinţe unor

cauze lipsite de orice legătură ci contactul sexual. Ca atare, ceea ce scrie Klages e absolut corec „E o eroare fundamentală, o falsificare intenţionată să numii instinctul sexual un instinct de reproducere. (Reproducerea este cu efect posibil al activităţii sexuale, dar ea nu e de fapt cuprinsă! experienţa trăită a excitaţiei sexuale. Despre ea, animalul nu *ştia* ştie doar omul" 5, având-o prezentă în minte nu. Când îşi *trăieşte* instinctul, ci când subordonează instinctul unui scop. E însă inutil's amintim cât de numeroase sunt cazurile în care fecundarea sun venită a femeii iubite nu numai că nu a fost căutată, ci a fost chiaa nedorită. Ar fi cu siguranţă ridicolă asocierea factorului „genezici cu cei ce sunt îndeobşte consideraţi drept modelele cele mai înalt» ale dragostei *umane,* ca marile figuri de îndrăgostiţi din istorii sau din artă: Tristan şi Isolda, Romeo şi Julieta, Paolo şi Francesca şi cu ceilalţi, într-o poveste cu sfârşit fericit şi cu un copil, ba chiar ca încununare, cu o casă de copii. Un personaj al lui Barbej! d'Aurevilly spune despre un cuplu de îndrăgostiţi care n-au avut niciodată copii: „Se iubesc prea mult. Focul devorează, consuma şi nu produce". Întrebată dacă nu e tristă din cauză că nu ara copii, femeia răspunde astfel: „Nu vreau să ani! Copiii sunt buni numai pentru femeile nefericite".

Adevărul stă în următoarele vorbe de duh pe care le-a spui cineva: „Când Adam se trezeşte şi o vede pe Eva, el nu striga rostind cuvintele pe care i le-ar atribui un senator contemporani «Iat-o pe mama copiilor mei, preoteasa vetrei mele»". Şi chiar cânefl dorinţa de a avea o descendenţă joacă un rol fundamental în staj bilirea relaţiilor dintre bărbat şi femeie, intră în joc consideraţii] bazate pe reflecţie şi pe viaţa socială, iar dorinţa aceea nu are nimifi dintr-un instinct, decât într-un sens metafizic cu totul specia* despre care vom vorbi la locul cuvenit (vezi § 15, *infra).* Ch şi în cazul când un bărbat şi o femeie se unesc numai ca să aduc» pe lume copii, e sigur că nu ideea

asta îi va antrena în actul unii

5 L. Klages, *Vom kosmogonischen Eros,* Jena, ed. A IV-a, 1941, p. 29.

lor sexuale, nu ea îi va însufleţi şi transporta în acuplarea lor6. S-ar putea ca mâine lucrurile să stea altfel şi ca, în semn de omagiu la adresa moralei sociale sau chiar a celei catolice, pe linia la capătul căreia se află fecundarea artificială, să se încerce reducerea sau de-a dreptul eliminarea factorului iraţional şi perturbator constituit de faptul erotic pur: dar în cazul acesta se va putea încă şi mai puţin vorbi de un *instinct.* Elementul cu adevărat primar este atracţia ce se naşte între două fiinţe de sex diferit, cu tot misterul şi metafizica pe care le implică: tocmai în dorinţa uneia pentru cealaltă, în impulsul irezistibil către unire şi posedare acţionează din umbră – aşa cum am sugerat şi cum vom vedea mai bine în cele ce urmează – un impuls încă şi mai profund. În toate acestea, „reproducerea", ca fapt al conştiinţei, este cu desăvârşire exclusă.

În acest context îşi găsesc locul şi câteva observaţii pertinente făcute de Soloviov. El a relevat cât de mult greşeşte cine crede că dragostea sexuală ar avea drept raţiune de a fi înmulţirea speciei, dragostea servind doar ca mijloc în acest scop. Numeroase organisme atât din regnul vegetal, cât şi din cel animal se înmulţesc într-o manieră asexuată; elementul sexual intervine în înmulţirea nu a organismelor în general, ci numai în cea a organismelor superioare. Din acest motiv „sensul diferenţierii sexuale (şi al dragostei sexuale) nu trebuie căutat în ideea vieţii speciei şi a înmulţiriin ei, ci doar în ideea de organism superior". Şi mai departe: „Cu cât urcăm mai mult pe scara organismelor, cu atât descreşte potenţa de înmulţire, în timp ce sporeşte forţa atracţiei sexuale… în sfârşit, la om înmulţirea are proporţii mai mici decât în tot restul regnului animal, pe când dragostea

sexuală atinge o maximă importanţă şi intensitate”. Rezultă deci că „dragostea sexuală şi înmulţirea speciei se găsesc într-un raport invers: cu cât e mai puternic unul din

6 Fac excepţie cazurile în care, prin sacralizare a unirilor, în civilizaţiile antice se avea în vedere o fecundare voită şi conştientă legată uneori de structuri simbolice Ş> de formule evocatoare (de exemplu, în India şi în Islam). Vom reveni asupra acestei probleme. Oricum, şi în aceste cazuri şi chiar în lumea clasică se făcea distincţie nu numai între unirile dirijate în anumite scopuri şi celelalte, dar până şi între femeile de folosit în cel de-al doilea scop. Lui Demostene, în discursul contra lui Neaera, i se atribuie într-adevăr cuvintele: „Le avem pe hetaire pentru voluptate, pe concubine pentru îngrijirea zilnică a trupului, pe soţii pentru a avea copii tegitimi şi pentru a veghea cu credinţă asupra casei”.

cele două elemente, cu atât e celălalt mai slab”, şi, luând în co... derare cele două extremităţi ale vieţii animale, dacă la limita înrioară se află înmulţirea, fără niciun fel de dragoste sexuae la limita superioară, în punctul culminant, se află o dragoste sexual» care e posibilă chiar şi cu o excludere completă a reproducerii, şi anume în toate formele de mare pasiune, potrivit tuturor celor arătate mai sus7. E o constatare de care ne izbim periodic, şi anume că „pasiunea sexuală comportă aproape întotdeauna o deviere a instinctului... cu alte cuvinte, în ea, de fapt, reproducerea speciei este aproape întotdeauna evitată” 8. Asta înseamnă că e vorba da două lucruri diferite, dintre care primul nu poate fi prezentat caj mijloc sau ca instrument al celuilalt9. În formele sale superioare tipice, erosul are un caracter autonom şi nederivabil, pe care nimic nu îl poate prejudicia din ceea ce încă mai poate jă necesar din punci de vedere material pentru activarea sa în domeniul dragostei fizice.

6. Mitul „geniului speciei”.

Este ciudat că una dintre puţinele încercări de a schiţa o metafizica a dragostei sexuale întreprinse în epoca modernă, aceea a lui Schoj penhauer, s-a întemeiat pe echivocul denunţat adineauri. Pentru a putea susţine ideea că finalitatea esenţială a dragostei e procreaţiaj „plăsmuirea următoarei generaţii", Schopenhauer a fost nevoit să-i introducă un „geniu al speciei" mitic, a cărui sarcină ar fi să trezească atracţia dintre sexe şi să determine cu precauţie alegerile sexuale, fără ştirea indivizilor, ba chiar amăgindu-i şi folosindu-i ca pe nişte simple unelte. „Ca un copil anumit să fie procreat – l spune Schopenhauer10 – acesta e adevăratul scop, chiar dacă prol tagoniştii nu sunt conştienţi de el, al oricărui roman de dragoste:]

7 V. Solovieff [Soloviov], *Le sens de l'amour,* Paris, 1946, pp. 7 – 8, 9, 10 – 11]

8 A. Joussain, *Les passions humaines.* Paris, 1928, pp. 171 – 172. A fel confirmată, printre altele, foarte frecventa sterilitate a femeilor hipersexuale chiari şi pe planul cel mai brutal fiziologic: şi analiza substanţei care, în cursul acuplării, le împiedică fecundarea a stat foarte recent la baza uneia dintre modalităţile de seroprofilaxie antifecundativă (cf. A. Cucco, *L'amplesso e la frode,* Roma, 1958J pp. 573 şi urm.).

9 V. Solovieff, *op. cit.,* p. 11.

10 Schopenhauer, *Die Welt als WHle urid Verstellung,* II, cap. IV („Metaphysis der Geschlechtsliebe"), ed. Cotta, Berlin-Stuttgart, vol. VI, pp. 88 – 89.

mijloacele necesare pentru a-l atinge sunt secundare". Mai precis, scopul ar fi procrearea unei noi fiinţe cât mai apropiate cu putinţă de tipul pur, perfect şi capabil de supravieţuire al speciei; „specia" l-ar împinge astfel pe fiecare bărbat să-şi aleagă femeia cea mai aptă să

se achite de o asemenea finalitate biologică, făcând ca ea să-i apară drept idealul său, înveşmântând-o într-o aură de frumuseţe şi seducţie şi făcându-l să creadă că posedarea ei şi plăcerea pe care i-ar putea-o oferi ar fi chintesenţa oricărei fericiri şi însuşi sensul vieţii. „Tot ce e mai bun pentru specie se găseşte acolo unde individul crede că găseşte cea mai mare plăcere”. Ca atare, frumuseţea feminină şi plăcerea ar fi deopotrivă iluzii, momeli cu ajutorul cărora „geniul speciei” îl manevrează şi-l amăgeşte pe individ. „De aceea – adaugă Schopenhauer” – fiecare îndrăgostit, după ce şi-a atins în sfârşit scopul, adică satisfacţia sexuală, se simte decepţionat: pentru că iluzia cu ajutorul căreia îl amăgea şi îl momea – specia a dispărut”.

Vom vedea în cele ce urmează ce anume este utilizabil, într-un context diferit, din concepţiile de genul acesta. În esenţă este vorba însă de simple speculaţii în marginea darwinismului, bine cunoscut prin caracterul său unilateral şi abstract. În primul rând, tot acest mecanism al finalismului biologic ar trebui să fie relegat în inconştient (aşa cum a făcut-o în chip mai decis E. von Hartmann, reîuând şi dezvoltând mai coerent teoriile schopenhaueriene); ar fi un instinct absolut inconştient care l-ar călăuzi pe bărbat către acea femeie (sau invers) care prezintă calităţile cele mai adecvate pentru a reproduce cel mai bine tipul speciei, pentru că nimic asemănător nu e prezent în conştiinţa celui ce iubeşte şi doreşte. Faptul elementar constituit din atracţia sexelor şi din fluidul-ebrietate care se stabileşte în chip nemijlocit între bărbat şi femeie nu ştie nimic despre un atare instinct şi despre înţelepciunea lui secretă. Aşa cum vom vedea foarte curând, chiar şi considerând-o din exterior, adică făcând abstracţie de orice al introspectiv, problema alegerilor sexuale e cu mult mai complexă decât tot ce şi-au imaginat adepţii teoriei despre „selecţia naturală”. Chiar dacă deplasăm cercetarea din domeniul datelor din

conştiinţă în cel al faptelor empirice, o observaţie destul de banală arată că pe terenul sexului are loc ceva asemănător cu actul hrănirii: orice om care nu este un primitiv nu

1 *Ibid.,* pp. 90 şi urm., 96.

alege sau preferă numai alimentele considerate de organism dre cele mai adecvate, şi asta nu pentru că ar fi „corupt", ci pur simplu pentru că e om.

Toate acestea, pe planul superficial. În plus, se pot d numeroase cazuri în care o atracţie intensă, chiar „fatală", s-a slabi între fiinţe ce nu reprezentau câtuşi de puţin un optim din pune] de vedere al finalităţii procreative potrivit speciei: astfel, impur schopenhauerian, fie şi relegat în inconştient, se dovedeşte relai sau de-a dreptul inexistent. Şi mai mult încă: pe baza teoriei fii liste discutate, la exemplarele mai puţin nobile ale speciei urna sexualitatea ar trebui să fie redusă, în timp ce tocmai la ele, fie]. În formele cele mai primitive, ea este mai mare, tocmai acest exemplare fiind cele mai fecundel Ba chiar am putea spune „geniul speciei", cu stratagemele şi capcanele lui oculte, e des de nepriceput şi ar trebui să se mai instruiască puţin, când vedt că, prin dragostea fizică, lumea ajunge să fie populată mai t seamă de subproduse ale speciei umane. Pe de altă parte, e căzu. Să observăm că, potrivit confirmărilor geneticii, caracteristicila psihosomatice ale copilului depind de o anumită combinaţie între cromozomii celor doi părinţi, cromozomii respectivi fiind purtămtorii unor moşteniri ereditare complexe şi îndepărtate care pot şi nu apară în fenotipul şi în caracteristicile vizibile ale părinţilor Am fi nevoiţi astfel să admitem că nu calităţile acestea vizibile şi frapante – frumuseţea, proporţiile armonioase, forţa, robusteţea etc. – au rolul determinant în opţiunile sexuale interpretate în mod finalist, ci că „geniul speciei" dirijează dorinţa bărbatului] către acea femeie care posedă cromozomii cei mai adecvaţi. Nici cu o ipoteză atât de absurdă nu am înainta mai mult, deoarece *ai,* mai fi

de văzut *care* cromozomi feminini şi *care* cromozomi mas culini, o dată petrecută fecundarea, vor prevala şi se vor uni, îi*< dauna celeilalte jumătăţi de cromozomi eliminaţi, spre a da formai noii fiinţe. Or, în stadiul actual al cunoştinţelor biologice, toai acestea rămân învăluite în mister şi apar nu mult mai mult decât un simplu accident, f

Abstracţie făcând de acestea, rămâne un fapt stabilit că în cazirile celei mai vehemente pasionalităţi şi în erotismul oamenii celor mai diferenţiaţi (în care trebuie să căutăm adevărata normlitate, normalitatea în sens superior, adică ceea ce este tipic pentru omul ca atare) rareori poate fi descoperită, fie şi retrospectiv.

MITUL „GENIULUI SPECIEI" 49

bonsacrarea „finalismului biologic". Adeseori, şi nu din înrâmplare, nirile unor asemenea fiinţe sunt de-a dreptul sterilej Motivul este x omul *poate,* într-adevăr, sfârşi în demonia *bios*-ului şi se poate lăsa doborât de ea: dar numai *împotriva naturii,* printr-o decădere. Şi tocmai de acest cadru ţine, în general, şi actul procreării, al autoreproducerii fizicei/La omul ca atare, ceva nebiologic activează procesul sexului, chiar şi în punctul în care acesta atinge şi pune în mişcare elementul fizic şi ajunge la fecundare. Instinctul de procreaţie, cu deosebire în finalismul selectiv imaginat de către darwinişti şi Schopenhauer, e un mit. Nu există îiici o conexiune directă, adică trăită, între dragoste şi procreaţiej

Există, în sfârşit, o observaţie destul de banală, dar nu mai puţin valabilă, ce contrazice finalismul biologic, şi anume că însăşi dragostea fizică cuprinde fapte multiple, inexplicabile cu ajutorul acestui finalism, drept care ar trebui să le considerăm superflue şi iraţionale. Aceste fapte constituie în schimb o parte integrantă din experienţa erotică umană, şi încă într-o asemenea măsură, încât, dacă în absenţa lor, simpla unire fizică îşi poate pierde pentru om o bună parte din interes şi, în anumite cazuri, nici măcar nu se ajunge până la ea sau, dacă da, ea

se goleşte de conţinut şi cade în primitivism cu totulje suficient să menţionăm sărutul, pe care natura şi „specia” nu-l pretind ca element necesar pentru scopurile lor. Şi dacă sunt popoare care nu au cunoscut sărutul pe gură ori l-au cunoscut numai în perioade recente, la ele se întâlnesc însă echivalente, ca de exemplu „sărutul olfactiv”, atingerea cu fruntea ş.a.m.d.: acte, toate acestea, care, ca şi sărutul i propriu-zis, au o finalitate erotică, dar nu biologică. Acte ca amestecarea respiraţiilor sau aspirarea respiraţiei femeii în timpul sărutului au drept ţel real un contact „fluidic” ce exaltă. Starea elementară determinată în îndrăgostiţi de polaritatea sexelor.; O consideraţie analoagă e valabilă de asemenea şi pentru frenezia îndrăgostiţilor de a extinde şi multiplica, pe durata acuplării, suprafeţele de contact ale corpurilor, aproape ca într-o pornire zadarnică, de a se pătrunde şi se a adera unul la celălalt în mod absolut („ca două părţi ale unui animal viu care încearcă să se reunească”, după cum a imaginat Colette scena). Ce „finalism” biologic pot avea toate acestea pentru specie, care s-ar Putea mulţumi cu un act simplu, strict localizat, nu vedem câtuşi de puţin, în timp ce aceste aspecte, ca şi altele asemănătoare, ale

aceleiaşi dragoste fizice profane prezintă un conţinut simbe particular dacă sunt examinate din punctul de vedere pe urmează să-l schiţăm în mod treptat.

7. *Erosul şi tendinţa către plăceră*

Impulsului elementar care îl împinge pe bărbat către femeie I buie, aşadar, să-i recunoaştem o prioritate şi o realitate proprie raport cu simpla biologie, ceea ce însă nu trebuie să dea loc uj echivocuri în sens opus.

Acesta e, de pildă, cazul teoriei care, la baza instinctului sexu, pune tendinţa către plăcere. Putem recunoaşte, desigur, că în ce mai mare parte din cazurile când un bărbat se simte atras deji femeie şi o doreşte, el se străduieşte mai puţin să găsească în *&* acele trăsături prin

care aceasta ar putea garanta progeniti mai adaptată finalismului speciei, căutând mai degrabă să presimfl „plăcerea" pe care ea i-ar putea-o oferi, să-şi prefigureze expresii feţei şi comportamentul ei în genere în timpul crizei acuplării. Trebuie să spunem totuşi că dacă toate acestea capătă un caracter pre; conştient, ne îndepărtăm în altă direcţie de normalitatea erosului în dezvoltarea sa naturală, orice experienţă bazată pe pasiunaj înclinaţie profundă se orientează şi spre ceea ce numim „plăcere" neavându-şi însă în ea ţelul prestabilit şi izolaţi. Când aşa stau totuşi lucrurile, se poate vorbi cu îndreptăţire de desfrâu şi libertinaj – direcţii, acestea, ce corespund unor disocieri, degenerări şi „raţionalizări" ale dragostei fizice, în „normalitatea" erosului nu „ideea" plăcerii este motivul determinant, ci impulsul care, trezit în anumite circumstanţe de către polaritatea sexuală ca atare, provoacă de la sine o stare de beţie până la criza „plăcerii" din unirea trupurilor şi din orgasm. Cine iubeşte cu adevărat are prezentă, când posedă o femeie, la fel de puţin ideea plăcerii ca şi pe cea a progeniturij Freudismul a greşit, aşadar, când, într-o primă iraj stanţă, a pus „principiul plăcerii" – *das Lustprinzip* – nu numai!

«„*t*r.w. potcui – *aas Lustprinzip* – nu numaţ la baza erosului, ci şi a întregii vieţi psihice omeneşti. Prin aceasta dovedea pur şi simplu un copil al timpului său, îi î, în epoci de demhpntes →.

freudismul se ww pur şi simplu un copil al timpului său, în măsura în care, în epoci de decadenţă, ca a noastră, erotismul se dezvoltă preponderent sub forma disociată a simplei „plăceri"»] sexualitatea ca funcţie a erotismului având acum şi rolul unui fel

stupefiant folosit de altfel într-un mod nu mai puţin profan decât drogurilor propriu-zise12. Dar însuşi freudismul a fost curând constrâns să-şi abandoneze poziţiile iniţiale – şi *Dincolo de principiul plăcerii* este

chiar titlul unei lucrări succesive a lui Freud13.

Această ordine de idei nu trebuie să ne facă însă a consideră" drept coruptă şi decadentă orice *ars amandi.* A existat efectiv o >*ars amandi* – o artă şi o cultură a dragostei – care nu s-a redus întotdeauna la un ansamblu de expediente şi tehnici în slujba simplului libido. Arta aceasta a fost cunoscută în Antichitate şi este şi azi cunoscută la unele popoare orientale. Ca atare, atât atunci cât şi la acestea din urmă, au existat femei care, maestre într-o asemenea artă, erau stimate şi respectate nu mai puţin decât oricine ar fi posedat pe deplin, şi ar fi ştiut să le aplice, secretele oricărei alte arte. În Antichitatea clasică e ştiut că hetairele s-au bucurat de o înaltă consideraţie din partea unor bărbaţi ca Pericle, Fidias, Alci-biade; Solon a pus să se ridice un templu în cinstea zeiţei „prostituţiei" şi acelaşi lucru s-a petrecut la Roma în legătură cu unele forme ale cultului Venerei. În vremea lui Polibiu, în temple şi edificii publice se găseau statui de hetaire alături de conducători de oşti şi oameni politici. Unele dintre aceste femei au fost onorate în Japonia prin ridicare de monumente. Şi, ca în cazul oricărei alte arte în cadrul lumii tradiţionale, vom vedea că însăşi existenţa unei ars *amandi* ne face să presupunem că a existat şi o ştiinţă secretă, mai cu seamă acolo unde sunt atestate legături dintre femeile care o posedau şi anumite culte.

Într-adevăr, e dificil ca posibilităţile superioare ale experienţei erosului să se manifeste şi să se desfăşoare atunci când această experienţă e lăsată să se dezvolte de la sine, sub formele sale cele mai brute, oarbe şi naturalist spontane. Rămâne de văzut dacă în dezvoltările către forme-limită ale senzaţiei, de care e susceptibilă acea experienţă, se va menţine, devenind chiar predominantă, dimensiunea mai profundă a erosului sau dacă ele vor degenera într-o căutare libertină şi exterioară a „plăcerii". Ceea ce înseamnă

12 H. Malraux atribuie unuia dintre personajele sale

următoarele cuvinte: Avem totdeauna nevoie de un toxic. Această ţară [China] are opiul. Islamul are haşişul, Occidentul are femeia... Amorul este poate mijlocul pe care Occidentul îl foloseşte de preferinţă".

13 S. Freud, *Jenseits desluştprinzipsicipng-Vfien,* ed. A 2-a, 1921.

că e nevoie să definim două aspecte posibile cu totul distinctei *ars amandi.* Că în cel de-al doilea caz ne facem deseori iluzii privire la rezultate, aproape nu mai e nevoie s-o spunem: nu *exm* tehnică a iubirii care să poată duce în acelaşi domeniu al „pl. La ceva interesant, intens şi calitativ diferenţiat fără premise < – ordin intern, psihic. Acestea fiind prezente, contactul unei mân poate fi uneori mai ameţitor decât orice activare savantă a unc „zone erogene". Vom reveni însă asupra acestui punct.

Vom vedea mai târziu că nu fără motiv am pus între ghilime cuvântul „plăcere" când a fost vorba să desemnăm ceea ce are lor în faza culminantă a dragostei fizice. Până una-alta, n-ar fi poate inutil să lichidăm anumite opinii sexologice care au fost formulat în jurul acestui fapt, şi aceasta tot în intenţia de a elibera câmpu de orice explicaţie materialistă a erosului.

8. Despre „voluptate".

Piobb" a scris: „Spasmul [sexual] este unul dintre acele fenomen!

(s care scapă fiziologiei propriu-zise. Ea trebuie să se mulţumească cu constatarea faptului şi doar cu descrierea mecanismului să nervos". Aşa este, şi orice încercare de explicaţie ştiinţifică, adică profană, a plăcerii este condamnată anticipat la insucces. În acest domeniu, ca în atâtea altele, s-au multiplicat echivocurile datorat împrejurării că nu s-a făcut deosebirea dintre *conţinutul* experienţei în sine şi *condiţiile* care, când în mai mare, când în mai mica măsură, sunt necesare pentru ca ea să poată avea loc, cu atât mai mult dacă amintitele condiţii au

fost studiate nu în domeniul psij hologiei, ci de-a dreptul în cel al fiziologiei.

Recordul de vulgaritate a fost însă bătut de către pozitivismul din secolul al XIX-lea, când s-a întemeiat pe următoarea teorie I „Nevoia genetică poate fi considerată ca o nevoie de evacuare; alegerea este determinată de stimuli care fac evacuarea mă plăcută". 15 Potrivit acestei teorii, plăcerea ar fi provocată de era cuare, de procesul de emitere a produselor sexuale. Ar merita să ne întrebăm de ce oarealte procese analoage, începând cu acela a

14 P. Piobb, *Venus, la deesse magique de la chiar,* Paris, 1909.13 *Ch.* S. Fere, *L'instinct sexuel,* Paris, 1865, p. 6.

olirii vezicii în timpul micţiunii, nu o produc. Apoi este evident că această teorie poate fi aplicată cel mult în cazul bărbatului, deoarece la femeie culminaţia sexuală nu e legată de o ejaculare, apariţia secreţiilor vaginale la ea se desfăşoară paralel cu starea generală de excitaţie erotică şi poate chiar lipsi; la femeie ea este legată, dacă e cazul, de detumescenţa, de descongestionarea sanguină a organelor sexuale, şi care, dacă în unele cazuri poate coincide cu momentul jetului spermafic, în altele e însă independentă de acesta şi, ca atare, este doar efectul final al unui fapt psihic şi nervos".

În afară de asta, atât pentru bărbat cât şi pentru femeie, mai există un fapt asupra căruia, pe nedrept, atenţia sexologilor s-a concentrat prea puţin: e vorba de plăcerea ce poate fi simţită în vis, în toate acele cazuri în care lipseşte corespondentul ejaculării (când, adică, senzaţia nu este însoţită de poluţie). Potrivit unor relatări, această plăcere are deseori un caracter mai extatic şi mai atotpătrunzător decât cea legată de actul fizic (şi vom vedea de ce anume) 16. Şi dacă, potrivit altor relatări, atât la bărbaţi cât şi la femei, această plăcere, ajunsă la o anumită treaptă de intensitate, se întrerupe adeseori şi în

acelaşi moment intervine trezirea, interpretarea corectă a acestei conexiuni este că obişnuita corelare predominantă dintre plăcere şi actul fiziologic l-a readus în acel moment pe cel ce visează la nivelul fizic condiţionat al experienţei din starea de veghe, întrerupând procesul. În principiu, plăcerea simţită în vis poate fi invocată ca unul dintre argumentele ce demonstrează posibilitatea unui proces erotic disjuns de condiţionările fiziologice obişnuite. Pe de altă parte, în cazul bărbaţilor, plăcerea poate fi încercată în vis şi atunci când capacitatea genezică e epuizată datorită senilităţii sau când capacitatea ejacuâativă este suprimată de fenomene traumatice survenite pe canalele nervoase, împrejurări care constituie o confirmare ulterioară şi precisă a tezei noastre.

Că impulsul către acuplare nu poate fi explicat prin teoria vulgară mai sus menţionată şi că, într-o anumită măsură, el este endogen, o putem constata chiar şi printre animale. Câteva experimente, făcute pentru prima oară de către Tarchanoff, au demon

16 Aceasta se întâmplă mai ales la aceia care nu visează, ca mai toţi, în alb-negru, o colorat.

strat că în anumite cazuri canalele seminale ale animalului ei goale înaintea copulaţiei şi că s-au umplut treptat în cursul ace, teia, drept care legătura dintre cauză şi efect este aproajj inversată: impulsul sexual, departe de a fi determinat de starea umplere şi de lumescenţă a organelor, a determinat-o el însuşi17., dacă şi asupra omului s-ar efectua cercetări analoage, acest fapt cunoaşte numeroase confirmări ulterioare. Se poate încă de &

acum observa că la castraţii lipsiţi de glande seminale poateintei veni o anestezie sexuală, dar există şi cazuri când dorinţa sexual persistă la ei şi chiar se acutizează. În al doilea rând, sunt atestai forme ale unei dorinţe care transcende atât de mult nevoia d depleţiune,

încât activează ultimele resurse ale organelor genitale aproape violentând natura, astfel încât, la bărbat, substanţa emis sfârşeşte prin a fi mai degrabă sanguină decât spermatică. În *ţ* treilea rând, sunt de asemenea atestate cazuri în care extrema înteţ sitate a dorinţei, în loc de a produce ejacularea, o inhibă (vom veni asupra acestui punct) 18. În sfârşit, o experienţă destul de frecventă în dragostea-pasiune este aceea că, deşi toate resursei procesului fizic au fost epuizate în acuplare, simţi că nu e sufla cient, ai vrea mai mult, pe când condiţionările fiziologice şi, îl general, resursele trupului, nu o îngăduie: ceea ce creează senzaţie de tortură!

La fel şi HayeldeK fellis, după o examinare critică a diversele» încercări de explicare a fenomenului „voluptăţii", a recunoscut îţ concluzie că impulsul care conduce la plăcere „este oarecum independent de glandele sexuale" şi de starea lor 19. Pe terenul fiziologico-anatomic, este în general admisă existenţa unor centri sexua cerebrali (deja bănuită de Gali), în afară de cei spinali şi de ca simpatic: e corespondentul a ceea ce la om rezultă în mod evident bunăoară, din rolul absolut esenţial pe care-l are imaginaţia., numai în general în dragoste, dar în însăşi dragostea fizică, im

17 S-a mai constatat că la unele animale, saturaţia hormonală, pe care unii vrea să o considere drept cauză a excitaţiei sexuale, nu se produce decât momentul colţului – cf. A. Hesnard, *Manuel de sexologie.* Paris, ed. A 2-a, lţ p.65.1

„H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. III, Philadelphia, 1908, pl. Cf. Hesnard, *op. cit.,* p. 13: „Se poate spune că în aspectul său esenţial la om.: idjî în aspectul său psihic, sexualitatea poate avea o dezvoltare considerabilă lipsindu-şi aproape în întregime de colaborarea cu sistemul genital".

einaţie care însoţeşte şi activează întregul proces al

acuplării, după cum în alte cazuri tot ea îl poate inhiba iremediabil, *f* în cadrul celor mai moderne cercetări a fost iniţiată teoria hormonală şi s-a urmărit explicarea excitaţiei sexuale ca efect al unei intoxicaţii hormonale, ba chiar unii au vrut să reducă la această cauză baza oricărei îndrăgostiri. Pentru a nu rămâne într-un cerc vicios, ar trebui în acest caz să lămurim, într-o manieră satisfăcătoare şi completă, de ce anume e cauzată, la rândul ei, intoxicarea hormonală, şi chiar în cazurile în care nu ar fi, ar trebui, încă o dată, să nu confundăm ceea ce *favorizează* o experienţă (şi anume ca „saturare hormonală" sau „prag hormonal") cu ceea ce o determină! şi îi constituie conţinutul propriu. Cât despre condiţionare, în sensul, pur şi simplu, de favorizare, de furnizare a unui teren adecvat, rolul atribuit hormonilor îl pot juca şi alte substanţe date, începând cu cele alcoolice. Se ştie însă că reacţia la aşa ceva depinde de o „ecuaţie personală", şi raţionamentul cauzal ar fi, în această privinţă, la fel de naiv ca şi acela ce ar afirma că deschiderea ecluzelor unui dig este cauza care produce apa scursă prin deschidere.

Teoriei psihanalitice a libidoului i se poate înscrie la activ recunoaşterea caracterului de fapt autonom, şi în felul său elementar, al impulsului ce-şi are manifestarea cea mai importantă în dorinţa de unire sexuală. Dar tot în domeniul cercetărilor psihanalitice se consideră confirmat şi faptul că legătura dintre libido şi procesele fiziologice nu e obligatorie; fenomenul transferabilităţii „sarcinilor" libidoului e atestat clinic în cazuri numeroase şi tipice, de pildă când efectuarea ei duce la dispariţia unor simptome morbide. Confirmări similare le constituie şi unele stadii pregenitale ale libidoului şi forme de satisfacere a lui, în care conexiunea respectivă este inexistentă. Materialul cules în această direcţie constituie încă un argument împotriva oricărei teorii fiziologice a impulsului sexual. Numai că, în ceea ce priveşte faptul specific al „plăcerii", teoria psihanalitică se prezintă ca un echivalent al aceleia,

deja criticate, a lui Făre\ în ambele cazuri se cade mai mult sau mai puţin până la urmă în eroarea de a considera oricare gen de plăcere ca pe un fenomen doar negativ, ca pe o uşurare necesară pentru încetarea unei stări precedente de natură dureroasă sau neplăcută. Acesta este modul evident de gândire al acelora ce reduc plăcerea sexuală la un simplu sentiment de uşurare a jenei fiziologice datorate stării de turgescenţă a organelor, sentiment ce ar fi încercat în momentul detumescenţei, al depleţiunii

sau al ejaculării. În mod analog, psihanaliza nu e capabilă să **val** decât procese cvasimecanice şi interschimbabile, în care plăcerea! deriva din încetarea, obţinută într-o manieră sau alta, a unei stări tensiune, de autodescărcarea de o „sarcină" coactivă *{Besetzung energie*) a libidoului. Chiar şi termenul care desemnează în mod p cumpănitor în limba germană satisfacţia sau plăcerea sexua *Befriedigung,* are ceva preocupant, deoarece cuvântul acesta păstrează încă sensul de împăcare, aproape de înlăturare a unei *şti* antecedente de tensiune, de agitaţie sau de excitaţie, care ar trebui i fie resimţit ca dezagreabil. Privită sub această lumină, e cazul să i întrebăm din nou dacă teoria menţionată nu e şi din acest punct *i* vedere odrasla vremii sale: pentru că într-un eros devenit primitiv pe de-a-ntregul fizic poate cadra foarte bine cu trăirea sexualit şi a „plăcerii" în aceşti termeni simpli20.

Putem încheia deci şirul acesta de consideraţii spunând că dorini sexuală este un fapt complex, din care faptul fiziologic e doar] parte; excitaţia sexuală, fundamental psihică, constituie elemenn primar care, sub diverse condiţii, provoacă excitaţia fizică şi pui treptat în mişcare toate fenomenele fiziologice ce o însoţesc acestea fiind însă deseori absenţe anterior excitaţiei respective, mai mare lumină, în această problemă, poate veni numai

de la metafizică a sexului, nu de la o psihologie sau de la o fiziologie sexului. Dar încă de pe acum putem presimţi că unitatea corporali luată în sine, nu e decât mecanismul pe care se sprijină şi prin care i vehiculează un proces de ordin superior, care o transportă şi I conţine ca parte a unui întreg. ÎRaportată la acest proces, „plăcerea] ca satisfacţie grosolană şi carnală în strânsă dependenţă r™ condiţionările fiziologice care pot face din ea o „momeală pent procreaţie", este considerată ca o soluţie problematică; /

9. Teoria magnetică a dragostei

Explorarea semnificaţiilor ultime ale sexului va fi încercat! mai târziu. Deocamdată vrem să îndreptăm atenţia asupra unu]

20 Ca atare, cuvintele atribuite de către o tânără americancă partenerului său dus acuplare sunt mai mult decât o simplă replică umoristică: „Do you feel better no* darling?"

Iomeniu intermediar, în scopul de a aduce la lumină substratul elementar al oricărui eros; va fi necesar de aceea să începem a utiliza ioţiuni de „metafizică" în celălalt sens al termenului: cunoaşterea laturii hiperfizice, invizibile, a fiinţei umane.

După cum s-a văzut, nici finalismul biologic, nici impulsul genezic, nici ideea abstractă a plăcerii ca scop nu explică erosul. Dincolo de toate acestea, erosul trebuie considerat ca starea determinată direct de polaritatea sexelor, în acelaşi fel în care prezenţa unui pol pozitiv şi a unuia negativ determină fenomenul magnetismului şi tot ceea ce are legătură cu un câmp magnetic. Toate elementele cu ajutorul cărora, prin referiri empirice, materiale sau chiar simplu psihologice, credem că putem explica acest fenomen „magnetic" elementar nu fac în realitate decât să-l presupună şi sunt ele însele explicabile doar prin intermediul lui, fiind nu numai condiţionate, ci

aproape întotdeauna determinate de *e|u.j*

Acesta nu este un punct de vedere al reflecţiei noastre imaginative. Corespunde cu învăţătura tradiţiilor antice. Ne putem raporta, de exemplu, la doctrina tradiţională extrem orientală. Potrivit acesteia, la întâlnirea, chiar fără atingere reciprocă, a unor indivizi din ambele sexe, în fiinţa cea mai profundă a amândurora ia naştere o energie specială sau un „fluid" imaterial, numit *tsing.* Acesta provine din polaritatea lui *yin* şi a lui *yang* – termeni asupra cărora vom reveni şi cărora le putem atribui în mod provizoriu semnificaţia de principii pure ale sexualităţii, ale femininului şi ale masculinului. Această energie *tsing* e o specificare a forţei vitale originare, *tsri,* şi creşte proporţional cu gradul de sexuare a bărbatului şi femeii, cu gradul de *yin* şi *yang* prezente în ambii, ca indivizi. Această forţă specială indusă magnetic are drept corespondent psihologic starea de vibraţie, de beţie difuză şi de dorinţă proprie erosului uman. Instalarea unei asemenea stări duce la o primă deplasare a nivelului obişnuit al conştiinţei individuale de veghe. Este un prim stadiu, căruia îi pot urma altele. Simpla prezenţă a femeii în faţa unui bărbat suscită, aşadar.

21 Ca traducere spontană a faptului existenţial se pot cita următoarele cuvinte se de E.M. Remarque *(Drei Kameraden,* Düsseldorf, 1955, p. 187) în gura unuia dintre personajele sale: „Am văzut acum dintr-odată că pot fi ceva pentru o fiinţă umană chiar şi numai stând alături de ea. Spus, pare foarte simplu, dar dacă te gândeşti, simţi că e un lucru imens, fără limite: un lucru care te poate distruge şi ransforma pe de-a-ntregul. Este dragostea şi e totuşi altceva".

lă gradul elementar al forţei *tsing* şi al stării corespunzătoare. «printre altele, trebuie căutată baza nu moralistă, ci existenţii™ obiceiurilor unor populaţii (chiar europene) în care s-a

menţi sensul forţei elementare a sexului. Astfel e regula „ca niq femeie să nu poată frecventa un bărbat decât în prezenţa alţi mai ales dacă e căsătorit. Regula se referă la toate femeile, de rece sexul nu are vârstă, şi încălcarea ei, fie şi în cea maint> novată formă, echivalează cu o cădere în păcat”. Prezenţa uj bărbat în faţa unei femei, singuri, chiar dacă nu intervin contaa e ca şi cum acestea s-ar fi produs Fondul problemei ne trimi tocmai la magnetismul elementar, la primul grad de trezird forţei *tsingjă* Al doilea grad, şi mai intens, survine prin con tac] corporal în genere (de la strângerea mâinii şi de la vagi atinj până la sărut şi la echivalentele sau dezvoltările acestuia), de-al treilea grad se manifestă atunci când bărbatul pătrunde femeie* fiind înglobat de sexul femeii, sau în situaţii echivalei Aceasta e limita dezvoltării „magnetice” în experienţa amorc curentă. Încetează a mai fi însă o limită, deoarece apar şi *w* stadii, în regimul sexului propriu. Formelor sacralizate şi incanjtorii sau magiei sexuale în accepţie specifică. Modificări şi tile, privind îndeosebi respiraţia şi sângele, însoţesc şi subînti aceste grade diferite. Corelativul psihic se manifestă în esenţă o sfare de vibraţie şi de înălţare, adică de „exaltare” în sensul pl. Prin al termenului.

Prin urmare, putem vorbi despre o *magie naturală a dragostei* fapt hiperfizic absolut pozitiv, care intervine şi în viaţa oamenii celor mai comuni, celor mai materialişti sau mai primitivi. Iar da vederile acestea pot întâmpina rezistenţă din partea psihologul, modern, ele sunt confirmate de înţelepciunea populară. Chiar 1 lipsa unui concept clar despre conţinutul cuvântului, se recunoaş în general că o atracţie între bărbat şi femeie ia naştere numai cu între cei doi se stabileşte ceva „ca un fluid”. Înseşi cazurile.] dorinţă brutală şi imediată la adresa unei femei suntem datori să] privim în funcţie de un fel de scurtcircuit şi de „cădere de potenţii

11 Observaţii interesante în această privinţă, chiar

pentru populaţii din It meridională, în C. Levi, *Cristo şi* e *fermato a Eboli,* Torino, ed. A 4-a, 1946, p. 1 La fel poate fi înţeles şi fondul ultim al regulii islamice *purdah,* regula segregaj femeilor.

această relaţie fluidică imaterială, în absenţa căreia lipseşte şi tracţia unui sex către celălalt, de la formele ei cele mai grosolane tfnă la ce e mă* sublimate şi mai spiritualizate. Şi dacă obişnuim şi astăzi să vorbim de puterea de *fascinaţie* a unei femei, prin folosirea acestei sintagme ajungem, fără a ne da seama, chiar la dimensiunea magică a iubirii: faşcinuni, era tocmai termenul utilizat în vechime pentru un soi de „vrajă sau de sortilegiu.

De altminteri, o concepţie de genul acesta a făcut parte dintr-o teorie despre dragoste profesată în Occident până în Renaştere, cunoscută însă fiind şi în alte culturi, şi anume în Islam. O găsim expusă, de pildă, după Lucreţiu şi Avicenna, la Marsilio Ficino şi la Giambattista della Porta. Ficino spune că baza febrei amoroase constă într-o *perturbatio* şi într-un gen de infecţie a *sângelui* provocată în acelaşi mod ca aşa-numitul „deochi" (it. *Malocchio),* pentru că acţionează în esenţă prin intermediul ochiului şi al privirii. Afirmaţie care, înţeleasă nu pe planul material, ci pe acela „subtil", este riguros exactă. Stadiul fluidic, forţa *tsing* din învăţătura chinezească, se aprinde iniţial prin privire, iar apoi începe, să cuprindă sângele. Începând din acel moment, îndrăgostitul o poartă oarecum în propriul sânge pe fiinţa iubită şi invers, indiferent de distanţa ce-i poate eventual separa23. Această cunoştinţă este, în afara teoriilor, atestată spontan de către limba universală a îndrăgostiţilor:. „Te am în sânge", „te simt în sânge", „dorul de Ţine îmi arde în sânge", „I 4 iave got you under my skin" ş.a.m.d., sunt expresii bine cunoscute, foarte răspândite şi aproape stereotipe; ele traduc un fapt cu mult mai esenţial şi mai pozitiv decât toate cele luate în

consi

23 M. Ficino, *Sopra Io Amore,* ed. Levasti, VII, 7: „Cu drept cuvânt plasăm febra dragostei în sânge”. Despre proces, cf. VII, 4J7 şi 10, unde însă trebuie să facem abstracţie de concepţia naivă referitoare la imaginile transportate aproape material dintr-o privire în alta, VII, 11: în dragostea vulgară (adică cea obişnuită, în opoziţie în iubirea platonică) „agonia îndrăgostiţilor ţine atâta timp cât ţine acea tulburare (= *perturbatio)* introdusă în vene de acel deochi pomenit”. Cf. G.B. della Porta, Azia *naturalis,* 1, XV. Platon *(Pliaidros,* 251 a, b) vorbeşte despre „efluviul frumuseţii pe care-l primim prin ochi” şi care, dezvoltându-se, produce „fiori de gheaţă, schimbându-se într-o căldură neobişnuită”. Căldura, aici, nu trebuie luată sensul pur şi simplu fizic, ci se încadrează în fenomenologia, mai sus schiţată, a rexaltării” erotice. Pe asta se bazează ceea ce Kremânerz a numit chiar „piro-magia”, cf. Mai jos, § 57.

V – 4

60 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUAL

derare de sexologia curentăz4. Trebuie să avem însă în vede., atunci când, în tradiţiile antice, se vorbeşte de sânge, sânj trimişi, aproape întotdeauna, şi la o doctrină transfiziolo „Ideea tradiţională e destul de bine exprimată în term! următori, care însă îi vor părea poate „sibilinici” cititor obişnuit: „Sângele e marele agent simpatic al vieţii; este moţ imaginaţiei; e substratul însufleţit al luminii magnetice să luminii astrale, polarizata în fiinţele vii; este prima încam fluidului universal; e lumina vitală materializaţă/ J

În zilele noastre, o teorie „magnetică” a iubirii a fost schiţa către Camille Mauclair, căruia însă antecedentele mai menţionate nu i-au fost cunoscute. Mauclair a relevat că teori contribuie la depăşirea vechii antiteze dintre fizic şi spiritual, di trup şi suflet, antiteză care este efectiv inexistentă în experiţ erotică, totul derulându-se pe un

plan intermediar unde cele d elemente se contopesc şi se trezesc unul în funcţie de celălalt, simţurilor le revine să trezească sufletul sau sufletului să treze „simţurile, aceasta depinde de constituţia particulară a indivizi dar în ambele cazuri, starea terminală conţine în sine, contop ambele elemente şi le transcende deopotrivă.) Datorită acei condiţii intermediare, putem vorbi în mod legitim de o st „magnetică" direct percepută. Ipoteza magnetică – relevă Mj clair – explică cel mai bine starea insolită de hiperestezit cuplului acaparat de dragoste şi confirmă „experienţa cotidUJ

24 G. D'Annunzio (// *Piacere,* ed. Naz., p. 60): „Părea că-n el intră o fărâmâj fascinaţia amoroasă a acelei femei, aşa cum intră în fier ceva din puterea maitului. Era într-adevăr o senzaţie magnetică de desfătare, una din acele senzaţii aq şi profunde pe care le încerci aproape numai ia începutul unei iubiri, ce par a ni avea sediul nici în fizic, nici în spirit precum toate celelalte, ci într-un eleni neutru al fiinţei noastre, într-un element aproape aş zice intermediar, de nati necunoscută, mai simplu decât un spirit, mai subtil decât o formă, unde pasiunea concentrează ca într-un receptacol". P. 87: „Bărbatul simţea prezenţa few curgând şi amestecându-se cu sângele lui, până când acesta devenea viaţa ei, iar 1 gele ei viaţa lui". Cel mai adesea, percepţiile de genul acesta devin şi mai ci după unirea trupească, dar aceasta, derulată în mod primitivist, poate tot aţa bine să le stingă. D.H. Lawrence spune într-o scrisoare (Moore, *op. cit.):* „Când unesc cu o femeie, percepţia prin sânge e intensă, supremă... în momentul nu se petrece un schimb, nu ştiu exact în ce fel, între sângele ei şi-al meu. Aşa! chiar dacă ea se îndepărtează de mine, rămâne între noi acel mod de a ne din prin sânge, chiar dacă percepţia prin creier se întrerupe". 25 Eliphas Levi, *La science des esprits.* Paris, 1865, p. 213.

strivit căreia starea de dragoste nu e nici spirituală, nici carnală, ustrăgându-se tuturor categoriilor moralei curente". El adaugă: Raţiunile magnetice sunt singurele adevărate şi rămân secrete şi ideseori ignorate chiar de cei ce iubesc, aceştia fiind incapabili să: urnizeze motive precise pentru dragostea lor, iar dacă sunt întreiţi aduc o serie de afirmaţii... care nu sunt altceva decât raţiuni diacente celei esenţiale, aceasta fiind inexprimabilăjun bărbat cu iubeşte o femeie pentru că e frumoasă, plăcută sau inteligentă, graţioasă sau pentru că făgăduieşte o voluptate puternică, excepţională. Toate acestea sunt explicaţii menite să satisfacă logica obişnuită... El iubeşte pentru că iubeşte, dincolo de orice logică, şi tocmai acest mister revelează magnetismul iubirii". 26 încă Lolli distinsese trei feluri de dragoste: dragostea „platonică", dragostea sexuală şi fizică şi dragostea magnetică, spunând că dragostea magnetică are câte ceva din celelalte două, est teribil de puternică, pătrunzându-l pe om în fiecare parte a sa, în timp ce sediul principal şi-l are în respiraţie27. Dar, în realitate, nu e vorba de un gen aparte de dragoste, acesta fiind temeiul ultim al oricărei iubiri.

Asemenea idei pot fi lesne integrate în învăţăturile tradiţionale expuse mai sus. Ele pun în lumină un fapt care, în domeniul său, trebuie considerat ca elementar, adică primar (nu va mai şi, doar dintr-o consideraţie propriu-zis metafizică a temei): structura „magnetică" a erosului. Şi aşa cum între bărbat şi femeie nu există atracţie atunci când între cei doi nu se stabileşte, *de facto* sau potenţial, un „fluid" special, la fel şi dragostea sexuală dispare când magnetismul menţionat scade. În acest caz, toate încercările de a menţine în picioare o relaţie amoroasă vor fi la fel de inutile ca şi acelea de a menţine în funcţie o maşină atunci când lipseşte energia de acţionare sau, ca să folosim o imagine mai adecvată simbolismului magnetic, ca şi acelea de a menţine un metal fixat de un

electromagnet când nu mai există curentul care creează câmpul magnetic. Condiţiile exterioare pot rămâne neschimbate: tinereţe, prestanţa trupurilor, simpatia, afinităţile intelectuale ş.a.m.d. Dar când starea de magnetism încetează, se sting iremediabil şi erosul, şi dorinţa. Şi dacă nu se termină totul, dacă nu dispare orice interes reciproc al celor doi, se va trece de la dragostea propriu-zisă la raporturi

26 C. Mauclair, *La magie de l'amour,* ed. cit., pp. 56, 51, 52 – 53. M. Lolli, *Sune passioni, Milano,* 1856, cap. III.

62 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ

Întemeiate pe afecţiune, pe obişnuinţă, pe factori sociali etc. – ce reprezintă nu o sublimare, ci, aşa cum am arătat mai su: surogat, un *pis-aller* şi, în definitiv, *altceva* în raport cu ceea condiţionat de polaritatea elementară a sexelor.

E important de notat că, dacă faptul magnetic sau magic să fascinaţie, indiferent cum i-am spune, intervine spontan! îndrăgostiţi, aceştia pot activa, alimenta şi dezvolta intenţional! ei magia respectivă. Este foarte bine cunoscută imaginea

Stendhal cu privire la fenomenul de „cristalizare" în dragoste28:

cum ramurile desfrunzite ale unui copac se acoperă uneori cu e tale în atmosfera salină din Salzburg, la fel şi dorinţa îndrăgostitului, concentrându-se asupra imaginii iubitei, cristalizează în îi ei aproape o aureolă, alcătuită din tot felul de conţinuturi psin

Ceea ce din perspectiva obiectivă se poate numi fascini magnetică, în termeni psihologizanţi poate fi redat cu ajutorul cu cuvinte precum cristalizare, monoideism sau reprezentare ca pulsivă – *Zwangsvorstellung.* E, acesta, un element absolut esen în orice relaţie amoroasă: gândirea unuia este preluată mai mult]

mai puţin obsesiv de către celălalt, sub forma unei schizofra parţiale (pentru care, de altfel, expresii curente

ca „a fi nebuni iubire", „a iubi nebuneşte", „sunt nebun după tine" etc, sunt, în involuntar, întru totul caracteristice). Acest fenomen al concentra mentale – spune cu drept cuvânt Pin – „este ceva aproi automat, complet independent de personalitate şi de voinţă. Ori ei se îndrăgosteşte simte, indiferent dacă e abulic sau energic, savi sau ignorant, neocupat sau cu ocupaţii multiple, că la un moment dat gândirea îi este literalmente înlănţuită de o anumită perso.

fără putinţă de scăpare. Concentraţia este, aşadar, un fenomen în anumită măsură ermetic29, masiv, omogen, puţin discutabil, pl. Raţional, puţin modificabil, extrem de rezistent". 30 Or, îndrăgos

28 Stendhal, *De I'amour,* I, 3 şi 16: „... acest cuvânt, care după mine exp principalul fenomen al acestei nebunii numite dragoste"; „înţeleg prin *cristaliza* anume figură a imaginaţiei, care face de nerecunoscut un obiect cel mai a destul de obişnuit, făcând din el o fiinţă aparte".

29 E interesant că, fără să vrea şi fără să-i analizeze înţelesul, un psiholq fost pus în situaţia de a folosi acest cuvânt.

3» C. Pin, *Psicologia dell amore,* ed. cit., p, 139; cf. Pp. 121 – 124. „Află că clipa în care mi-aş putea abate gândul, în care imaginea ta ar dispărea un în nu te-aş mai iubi" (Ninon de Lenclos, în B. Dangennes, *Lettres d'Amour,* f.d., p. 55).

sideră însuşi acest fapt drept un soi de barometru. Expresii că te gândeşti la mine?", „ai să te gândeşti mereu la mine?", „te-ai îndit la mine? şi altele asemănătoare aparţin limbajului lor curent, doreşte însă, mai mult, ca acest fapt nu numai să se menţină, dar se şi intensifice, ca şi cum aproape numai asta ar da măsura jgostei: şi printre îndrăgostiţi se găsesc mijloace uzuale diverse ntru a alimenta şi a asigura cât mai mult cu putinţă continuitatea concentraţiei. O expresie ca „te port mereu în gând" este

corelativul expresiei „te am în sânge”. Astfel, fără să-şi dea seama, îndrăgostiţii pun în aplicare o veritabilă tehnică ce se altoieşte pe faptul magic primar, provocând o dezvoltare ulterioară al cărei produs sunt varietăţile „cristalizării” stendhaliene. În scrierea sa *Liber de arte amandi,* încă Andreas Capellanus definise dragostea drept un fel de agonie rezultată din meditaţia extremă asupra unei persoane de sex opus.

Un autor care, spre deosebire de ceilalţi citaţi anterior, se declară, cu mai mult sau mai puţină îndreptăţire, cultivator al ştiinţelor magice şi al Kabbalei, Eliphas Levi, spune că întâlnirea atmosferei magnetice a doua persoane de sex opus provoacă o totală ebrietate de „lumină astrală”, ale cărei manifestări sunt dragostea şi pasiunea. Ebrietatea specială prilejuită de afluxul de „lumină astrală” ar constitui baza fascinaţiei amoroase31. Aceste referinţe sunt extrase din tradiţiile asupra cărora am atras mai sus atenţia şi pot lumina alt aspect al fenomenului discutat aici. Numai că terminologia lui Eliphas L6 vi va rămâne sibilinică pentru cititorul obişnuit, dacă nu vom adăuga unele clarificări.

Afluxul de lumină astrală este echivalentul obiectiv a ceea ce am numit „exaltare”. „Lumină astrală” e sinonimă, cu *lux naturae,* termen folosit în mod special de către Paracelsus. *ĂkSSA* din tradiţia indiană, aor-ul kabbalismului şi multe alte expresii ale învăţăturilor sapienţiale au aceeaşi semnificaţie. Prin acestea toate se face aluzie la fondul hiperfizic al vieţii şi al naturii înseşi, la un „eter vital” înţeles ca „viaţă a vieţii” – în *Imnurile Orfice:* eterul, ca „suflet al lumii”, din care izvorăşte orice forţă vitală. În privinţa termenului *lux naturae* se poate observa că asociaţia dintre lumină şi viaţă este recurentă în învăţăturile adiţionale ale celor mai diverse popoare şi se face auzită şi în

1 *Dogme et rituel de la Haute Magie,* trad. It., Roma, eda 2-a, pp. 58, 84.

Înseşi cuvintele iniţiale din *Evanghelia după Ioan.* Ceea 1 interesează aici este faptul că „lumina" respectivă devine în anumit grad obiect de experienţă numai într-o stare de conşq diferită de conştiinţa obişnuită de veghe, într-o stare ctij punzătoare cu ceea ce, pentru omul comun, este visul. Şi-i cum în vis imaginaţia acţionează în stare liberă, la fel şi of translaţie a conştiinţei provocată de un aflux sau o beţiei „lumină astrală" comportă o formă de imaginaţie în felul magică.

La acest fond, oricât de neobişnuit ar fi el pentru cineva d cunoaşte numai ştiinţele de tip modern, trebuie raportate f tele fundamentale menţionate mai sus. Mai mult decât gânî în îndrăgostiţi acţionează tocmai această imaginaţie maa tizată sau „exaltare". Şi pe cât de semnificativă este exprj englezească pentru „a se îndrăgosti", *to fancy one another,* la şi definiţia iubirii dată de Chamfort, „Dragostea este contai dintre două epiderme şi schimbul dintre două fantezii", au involuntar ceva esenţial: deoarece, pe când contactul corm duce la un grad intensiv ulterior forţa deja trezită de sirq polaritate sexuală, acţiunea celor două fantezii activate.

„Exaltare" şi „beţie subtilă", la un nivel de conştiinţă altul d, acela al experienţei normale de veghe, constituie nu fac absolut esenţial. (După cum vom vedea, pe aceasta se bazei magia sexuală operativă.) Şi în cazul acesta, limbajul curenj îndrăgostiţilor, în expresii luate îndeobşte numai în sensulf sentimental, romantic şi vag, este semnificativ: în ele se în neşte frecvent asociaţia dintre vis, reverie şi iubire. A. Husş cu siguranţă nu şi-a dat seama de adevărul profund pe care; atins când a spus că îndrăgostiţii trăiesc între vis şi mod

„Vis de dragoste", „te tot visez", „ca un vis" şi altele asei, nătoare sunt locuri comune curente. Aspectul tipic „visător".

Îndrăgostiţi e destul de frecvent. Repetarea

stereotipă, de revM

pentru coafeze, a acestor expresii nu are nicio importam

Conţinutul pozitiv, obiectiv este senzaţia obscură, presemmentul unei deplasări a nivelului de conştiinţă prin „exalta™

deplasare legată într-un grad diferit de eros. Acele expresii să aşadar, tot atâtea „indicii interstiţiale", la fel ca şi utiliza.

continuă, de nimic oprită, a unor cuvinte ca fascinaţie, „fluijH

farmec (fr. *Charme),* vrajă şi altele, vorbind despre relaţi

— „TREPTELE SEXUĂRII 65

f tre' cele două sexe. Cât de ciudate ar fi toate aceste fapte. Dacă gostea ar avea o simplă finalitate biologică, o poate vedea [ricine cu claritate.

10. Treptele sexualii iReferindu-ne la învăţătura extrem-orientală, am spusea starea de eros ia naştere potenţial din relaţia dintre calitatea *yang* şi calitatea *vin* a doua fiinţe umane; atingerea „atmosferei magnetice" a doi indivizi de sex opus, indicată de către Eliphas Levi drept cauză a acestei stări, are aceeaşi semnificaţie. Este oportun să aprofundam acest punct, ajungând astfel să investigăm şi problema alegerilor sexuale.

Conceptele de bărbat şi femeie utilizate în mod curent sunt mai mult decât aproximative: nu sunt mult mai mult decât simpli termeni generici. De fapt, procesul de sexuare are trepte multiple şi nimeni nu este bărbat sau femeie în egală măsură. Din punct de vedere biologic, se ştie că în primele faze embrionale se întâlneşte androginia sau bisexualitatea. Încă Orchansky recunoscuse că glanda genitală primitivă, derivată din corpul lui Wolff, este hermafrodită, în formarea noii fiinţe se precizează apoi tot mai mult acţiunea unei forţe care produce diferenţierea sexuală a materiei organice; astfel, în timp ce posibilităfiie

legate de un sex sunt dezvoltate, cele ale sexului opus sunt eliminate, sau rămân în stadiul embrionar sau latent, ori sunt prezente numai în serviciul acelora de acum încolo predominante şi care definesc tipul actual masculin sau feminin. Există, astfel, o analogie cu ceea ce se întâmplă în ontogeneză: aşa cum procesul de individuaţie a fiinţei umane abandonează, în stare de schiţă, posibilităţile cărora le corespund diferitele specii animale, tot aşa procesul de sexuare lasă în urma sa, tot în stadiu de schiţă sau de rudimente, la bărbat şi la femeie, posibilităţile sexului opus, coprezente în starea originară (un aspect a* acestei împrejurări este existenţa unor complexe hormonale ale celor două sexe, prin urmare o bisexualitate latentă la orice individ).

O dată produsă sexuarea, apar în mod obişnuit caractere sexuale d stâncte de ordin diferit: caractere primare, legate de glandele sexuale şi de organele de reproducere; caractere secundare, prit-v –”.

vând trăsăturile somatice tipice masculine şi feminine cu – pondenţele lor anatomice şi endocrine; caractere terţiare, cele multe referitoare îndeosebi la sfera psihologică, la cea comi mentală, la înclinaţiile spirituale, morale, afective şi a. Asemănătoare ale bărbatului şi femeii. Toate acestea constitui domeniu al *efectelor; baza* este însă sexul ca forţă dormi diferenţiatoare.

Cum în biologie vitalismul unui Driesch şi al altor „auto obţinut de acum drept de cetăţenie, nu va mai fi o erezie dacă h în consideraţie forţe de acest gen. A fost reluat – a trebuit’s reluat – conceptul aristotelic de ehtelehie, ca principiu eur biologic: şi entelehia e tocmai o forţă formativă din interior, a logică şi fizică doar în manifestările ei; ea este „viaţa vieţii] Antichitate, ea a fost considerată ca sufletul sau „forma” corpu astfel înţeleasă, ea are un caracter hiperfizic, imaterial. L

E, aşadar, evident că la baza procesului de sexuare stă o ei lehie diferenţiată, constituind veritabila rădăcină a sexului. *D* sale caractere sexuale primare, secundare sau terţiare ale i bărbat sau ale unei femei, despre care s-a vorbit, vin ulterior! formele ei de manifestare/

Vrând să aprofundeze problema diferenţierii sexuale, O. ninger s-a întrebat dacă nu ar fi cazul să reluăm o teorie încă «demult apărată de către Steenstrup, care presupunea existenţa indivizii aparţinând celor două sexe, a unei plasme diferenţil denumită, după cum a propus Weininger însuşi, arrhenoplasmi thelyplasmă: ceea ce ar face ca sexul să fie prezent în fiecare cei individuală a organismului32. Noi cercetări aprofundate în doij niul biologic vor putea confirma sau infirma această ipoti Oricum ar fi, o intuiţie indiscutabil exactă a fost aplicată astfel! un plan inadecvat: pentru că substratul sexului este superfizic, în ceea ce am numit, cu anticii, sufletul corpului, în acel „ci subtil", aflat la jumătate de drum între materialitate şi imatertate şi figurând, sub nume diferite, în învăţăturile tradiţionale! multor popoare (de ex. *Sukşma-Sarâra* al indienilor şi *corpus şi reum* al lui Paracelsus). Mai recent, trebuie să ne gândim la ei asemănător unui „fluid" care învăluie, impregnează şi diferenţi;

32 O. Weininger, *Geschkent und Charakter,* Viena, ed. A 17-a, 1918, pp şi urm.

rpu bărbatului şi al femeii, nu numai în aspectele fizice, punând toate organele, pe toate funcţiile, pe toate ţesuturile, pe toate retiile o pecete sexuală, ci şi în aspectele cele mai lăuntrice, ca forme de manifestare directă ale unei entelehii diferite. Dacă diferenţa dintre plasmă la bărbat şi la femeie ar fi reală, aici şi-ar avea originea. Astfel, când Weininger spune că sexul e prezent în fiecare parte a corpului bărbatului şi al femeii, el are dreptate, dar cu condiţia de a nu ne rezuma doar la planul

biologic. În realitate, el însuşi depăşeşte planul acesta atunci când, în sprijinul tezei sale, citează faptul că *fiecare* parte din corpul unuia dintre sexe produce o excitaţie erotică asupra celuilalt: căci dacă vrem să explicăm acest fenomen trebuie neapărat să invocăm un factor hiperfizic. Pornind de aici, ne şi aflăm în apropierea conceptului acelei atmosfere magnetice diferenţiate proprii indivizilor de sex opus, despre care am vorbit mai sus. În termeni extrem-orientali, e vorba de principiul *yang* sau de principiul *yin* care pătrunde fiinţa lăuntrică şi corporalitatea bărbatului şi femeii sub forma unui fluid şi a unei energii formative elementare.

Unul din numele atribuite „corpului subtil" e acela de „corp aromatic". Relaţia cu simţul olfactiv nu e lipsită de importanţă sexo-logică. Se cunoaşte rolul special pe care l-a avut sudoarea în unele vrăji populare33.

— Mirosul joacă un rol deloc indiferent în magnetismul dragostei fizice şi în „intoxicaţia fluidică" a îndrăgostiţilor, în Antichitate s-a crezut, iar la unele popoare primitive încă se mai crede, că fluidul unei fiinţe o pătrunde atât de puternic, încât impregnează nu numai trupul, ci şi veşmintele (la aceasta trebuie să asociem unele cazuri de „fetişism al îmbrăcămintei"). Aici îşi au originea unele practici adeseori perpetuate în obiceiurile îndrăgostiţilor şi ale popoarelor primitive (la acestea din urmă, aspirarea mirosului şi luarea cu sine a hainelor purtate de fiinţa iubită sunt considerate ca mijloc de menţinere a legăturii şi a fidelităţii atunci când cei doi sunt siliţi să se despartă – ca de ex. În Filipine): asemenea practici prezintă un caracter superstiţios sau pur simbolic doar dacă, în miros, se neglijează faptul „psihic" ce Poate fi identificat paralel cu cel fizic. Cazul-limită este cel al unei intoxicaţii erotice susceptibile să se producă nu doar prin inter

33 H. Ploss und M. Bartels, *Das Weib in der Naturund Völkerkunde,* Leipzig, «5-a, 1897, vol. I, p. 469.

mediul privirii, ci şi prin acela al mirosului („El a privit-o şi aspirat-o, ea l-a privit şi l-a aspirat", S. Maugham) 34. Trebuie remarcăm, de altfel, că termenul latinesc *fascinum* a avut la origii şi literal o legătură esenţială chiar cu lumea simţului olfactiv. Rol jucat, în raporturile amoroase, de un fel de vampirism psihic în meiat, printre altele, pe elementul olfactiv, poate fi recunoscut di către oricine are o sensibilitate destul de rafinată. Mirosul bărbajtului şi mirosul femeii în termeni pur materiali, secreţionali, în aici în discuţie doar în mod secundar: posibilitatea, atestată, a unui efect psihic corespunzător, când e vorba de fiinţe omeneşti, că poate fi explicată decât în funcţie de un corespondent tot psihic] „subtil". Fenomenul prezintă apoi în chip notoriu caracteristici instinctive, mai grosiere, dar adeseori şi foarte accentuate, la divers specii animale, aici, ca şi în alte cazuri, ceea ce aparţine în me fundamental, la om, unui plan superior, la animale accentuându-l şi specializându-se în termenii unui fel de demonii a *bios* – ului. 9 se poate bănui şi temeiul pe care îl avea pesemne vechea credinj superstiţioasă mexicană, după care procreaţia ar fi constat 9 realizarea unui amestec între respiraţiile bărbatului şi femeii.

După această deloc inutilă digresiune, să revenim la problen* sexuării. Am spus că sexuarea cunoaşte diferite trepte; şi faptuM anatomo-fiziologic ca în fiecare individ aparţinând unui sex să figă reze rudimente şi ale celuilalt sex, îi corespunde, într-o manieră refl generală, posibilitatea unei sexuări incomplete, prin urmare a un fi fiinţe care nu sunt nici bărbaţi puri, nici femei pure, ci au serms caracteristic al unor trepte intermediare. Aceasta înseamnă că şi fiecare individ concret calitatea masculină şi cea feminină sa amândouă prezente într-un dozaj diferit, chiar dacă forţa vita™ fluidul fiinţei unui sex dat, în măsura în care, în pofida a tdă aparţine acelui sex, este, ca

să ne exprimăm în termeni chinezeşij

34 Au fost deseori citate cazurile lui Henric al III-lea şi Henric al IV-leas Franţei, care ar fi fost cuprinşi de o pasiune subită şi irezistibilă pentru femei, după, ce mirosiseră piese de vestimentaţie intimă purtate de ele; în cazul lui Henric III-lea, se pretinde că pasiunea lui, născută astfel, pentru Marie de Clèves afli supravieţuit şi morţii tragice a acesteia. Cf. R. von Krafft-Ebing, *PsychopattU Sexualis,* Stuttgart, ed. A 10-a, p. 25. Când acest autor se îndoieşte că „ia indiviza normali" s-ar putea întâlni efecte de genul acesta legate de centrii olfactivi, el idefl tifică evident pe indivizii normali cu cei având o sensibilitate „subtilă" mult redusa în Ploss-Bartels, *op. cit.,* vol. I, pp. 467 şi urm., sunt menţionate şi credinţefl populare potrivit cărora mirosul trupului (noi am zice: al fiinţei) unei persoaifl poate avea un efect toxic asupra alteia, dacă e de sex opus.

fundamental *yang* sau *yin,* adică fundamental decisă după principiul masculin sau după principiul feminin. Îi revine lui Weininger meritul deosebit de a fi pus în evidenţă această problemă şi chiar de a fi formulat un criteriu metodologic corespunzător: trebuie mai întâi să definim bărbatul absolut şi femeia absolută, masculinul şi femininul în sine, în stare pură, ca „idei platoniciene" sau ca arhetipuri, spre a putea evalua gradul de sexuare efectivă a acelora care, în general, sunt numiţi bărbaţi şi femei35. În acelaşi mod, studierea triunghiului *în abstracte,* ca figură geometrică pură, ne poate furniza cunoştinţe susceptibile să fie aplicate numeroaselor forme triunghiulare din realitate, care sunt doar aproximări ale triunghiului perfect, şi anume în scopul de a le caracteriza şi clasifica. Rezerva noastră, Pe care o vom Pune în valoare mai jos, este că, spre deosebire de cazul geometriei, bărbatul absolut şi femeia absolută nu sunt concepuţi doar euristic, ca măsuri abstracte pentru masculinitatea şi

feminitatea bărbaţilor şi femeilor, ci şi ontologic şi metafizic, ca potente reale primordiale care, dacă în bărbaţii şi femeile concrete au un grad de manifestare mai mare sau mai mic, sunt totuşi permanent şi invizibil prezente şi active în ei şi în ele.

Prin urmare, abstracţie făcând de unele cazuri-limită (sau de unele experienţe-limită, ceea ce e foarte important de adăugat), imaginea pe care ne-o înfăţişează fiecare bărbat normal şi fiecare femeie obişnuită este un dozaj diferit al calităţii masculine pure şi al calităţii feminine pure. De aici derivă prima lege a atracţiilor sexuale. Această lege b găsim exprimată în genere încă la Platon, când pune la baza ei un complementarism, pentru care a folosit denumirea de ova (încă. Ov36, expresie ce desemna un obiect tăiat în două părţi, folosit în vechime pentru recunoaşterea reciprocă a doua persoane, când partea arătată de una dintre ele coincidea perfect cu partea rămasă în păstrarea celeilalte persoane. În mod analog – spune Platon – fiecare fiinţă poartă în sine o jumătate a întregului doveditor şi caută instinctiv şi necontenit „frântura ruptă din el însuşi", cu alte cuvinte complementul, astfel încât ambele Părţi să poată deveni una37. Mai dezvoltată, aceeaşi idee apare la Schopenhauer38", care spune că precondiţia unei pasiuni puternice

35 Weininger, *Geschlecht un Charakter,* ed. cit., I, cap. I (pp. 7 – 13).

36 Platon, *Banchetul,* 191 d. 37 fi/d.

38 *Metaphysik der Geschlechtstiebe*, ed. cit., p. 102.

 este ca două persoane să se neutralizeze reciproc, aşa cum fac ui acid şi o bază când formează o sare: astfel, întrucât există divei trepte de sexuare, această situaţie se realizează atunci când anumită treaptă de virilitate îşi găseşte echivalentul într-un gn corespunzător de feminitate dintr-o altă fiinţă. În sfârşit, Weiningei a propus o adevărată formulă pentru

fundamentul prim al atracţie sexuale. Pornind chiar de la ideea că, dacă luăm drept criterid bărbatul absolut şi femeia absolută, există în general ceva bărbătesc în femeie şi ceva femeiesc în bărbat, el consideră că atracţia maximă dintre un bărbat şi o femeie de felul acesta se trezeşte lui momentul când, adunând părţile de masculinitate şi de feminitate! prezente în amândoi, se obţine ca total omul absolut şi femeia] absolută. De exemplul, bărbatul carele trei sferturi ar fi bărbat] *iyang)* şi pe un sfert femeie *(yin)* îşi va găsi complementul sexuak natural, de care se va simţi atras în chip irezistibil şi în contact cui care se va dezvolta un intens magnetism, într-o femeie pe un sfafl bărbat *(yang)* şi pe trei sferturi femeie *(yin*): tocmai pentru că sumH cotelorpării ar reprezenta bărbatul absolut întreg şi femeia absolută întreagă40. În realitate, tocmai aceştia stau efectiv la baza polarităţii! primordiale a sexelor şi provoacă, aşadar, prima scânteie a erosului;! ei, dacă putem spune astfel, sunt cei care se iubesc şi caută *să se* unească prin fiecare bărbat şi fiecare femeie, prin urmare afirmaţia! că toate femeile iubesc un singur bărbat şi toţi bărbaţii iubesc* singură femeie este corectă". Formula propusă de către Weiningerj fixează, aşadar, una dintre condiţiile esenţiale ale alegerilor sexuale, când acestea angajează straturile cele mai profunde ale fiinţei!

11. Sex fizic şi sex intern

Aici îşi găseşte locul o consideraţie de principiu, şi anume: *în* măsura în care nu sunt atestate forme ale unei depăşiri efectivul condiţiei umane, sexul continuă să fie conceput ca un „destin", că

39 *Op. cit.,* I, cap. III, pp. 31 – 52.

40 O idee analoagă stă, în fond, şi la temeiul vechii concepţii astrologie* potrivit căreia atracţia reciprocă ar cere ca la naşterea bărbatului şi a femeii soarelă şi luna să-şi schimbe locul (adică bărbatul să aibă soarele ca semn atunci tfH femeia are luna) – soarele fiind *yang,* iar luna *yin.*

41 Aceasta pare să fie şi semnificaţia ascunsă în ritul nupţial, potrivit căruM mirele şi mireasa sunt încoronaţi şi consideraţi ca Regele şi Regina.

un fapt fundamental al naturii umane. Nu existăm decât ca bărbaţi sau ca femei. Punctul acesta de vedere va fi apărat împotriva tuturor acelora care astăzi susţin că a fi bărbat sau femeie este ceva accidental şi secundar în raport cu existenţa în general ca fiinţe umane; că sexul e o diferenţiere privind aproape în exclusivitate partea fizică şi biologică a naturii umane şi nu poate avea semnificaţie şi implicaţii decât pentru acele aspecte ale vieţii omeneşti ce depind de această parte naturalistă. Un asemenea punct de vedere este abstract şi neorganic; în realitate, el nu poate fi valabil decât pentru o umanitate debilitată prin regresiune şi degenerescentă. Cine îl îmbrăţişează dovedeşte că nu ştie să vadă decât aspectele-limită cele mai grosolane şi mai tangibile ale sexului. Adevărul e însă că sexul, înainte şi dincolo de trup, există în suflet şi, într-o anumită măsură, în spiritul însuşi. Eşti bărbat sau femeie în interior, înainte de a fi astfel şi exterior: calitatea masculină sau feminină primordială pătrunde şi impregnează întreaga fiinţă, aşa cum o culoare pătrunde un lichid. Şi dacă există, după cum s-a văzut, trepte intermediare de sexuare, asta înseamnă doar că menţionată calitate-bază manifestă o intensitate când mai mare, când mai mică, în funcţie de indivizi. Caracterul condiţionat al sexului nu este însă suprimat din acest motiv.j

Făcând şi de astă dată abstracţie de cazurile excepţionale în care sexul este depăşit pur şi simplu pentru că însăşi condiţia umană în genere e depăşită, este o realitate că deseori luăm drept fenomen „transsexual” ceea ce, de fapt, priveşte un domeniu rupt de viaţă şi de toate forţele formative profunde, un domeniu al suprastructurilor şi formelor intelectualizate şi sociale, a

cărui hipertrofie caracterizează fazele degenerate şi citadinizate ale unei civilizaţii. Mai jos vom releva că fiecare fiinţă umană se compune din două Pă QLJUna este cea esenţială. A doua e cea exterioară, artificială, dobândită, care se formează în viaţa de relaţie şi care creează „persoana" individului: persoană, aici, în accepţia originară a cuvântului, care înseamnă, după cum se ştie, mască, masca actorului (în opoziţie cu „faţa", ce poate fi însă pusă *în* legătură cu cealaltă parte, şi anume cu cea esenţială). În funcţie de indivizi, dar şi în funcţie de tipul de civilizaţie, o parte sau alta poate fi mai dezvoltată. Limita degenerativă corespunde unei dezvoltări aproape exclusive, teratologice, a părţii exterioare şi construite, a „măştii", a individului „social", intelectual, practic şi „spiritualizat", care se

constituie aproape autonom şi nu mai menţine decât foarte puţine raporturi organice cu fiinţa profundă şi esenţială. Numai în asemenea cazuri faptul sexului poate ajunge a fi considerat ca secui dar şi neglijabil; consecinţa obişnuită a acestei stări de lucruri est o anesteziere şi o sălbăticire primitivistă a vieţii sexualej D (atunci va apărea puţin important dacă eşti bărbat sau femeie şi te mai puţină valoare i se va atribui acestui fapt în ceea ce ţine de pin cizarea vocaţiilor, de formarea eului, de modul de viaţă, spre deţ sebire *de* civilizaţiile normale care i-o vor recunoaşte întotdeaunj şi desigur, într-o asemenea ipoteză, însăşi diferenţa dintre psihi logia masculină şi psihologia feminină se reduce considerabil.

Civilizaţia modernă, practicistă, intelectualistă şi socializat punând tot mai mult accentul pe ceea ce este lipsit de conexiuni latura esenţială a fiinţelor umane, este neorganică şi potenţial stăm dardizată; valorile ei derivă parţial dintr-o regresiune a tipurilofl acestea, la rândul lor, provoacă şi sporesc regresiunea. În fem acesta a putut femeia modernă să pătrundă rapid în toate don» niile,

egalizându-se cu bărbatul: tocmai pentru că înzestrările, ap<8 tudinile, comportamentele, activităţile cele mai caracteristice™ mai răspândite în civilizaţia modernă nu mai au decât o foaiM redusă legătură cu planul profund, unde domneşte legea sexulis mai întâi în termeni ontologici şi abia pe urmă în cei fizici, biol<B gici şi chiar psihologici. Eroarea ce stă la baza competiţiei fenă B nişte făcându-i cu putinţă succesul este tocmai supraevaluară proprie civilizaţiei moderne, a inteligenţei logice şi practic» simplu ace oriu al vieţii şi al spiritului care sunt, ambele deojjM trivă, diferenţiate, pe când inteligenţa e amorfă şi „neutrală" *W* poate fi dezvoltată aproape în egală măsură atât de către bărbat, est şi de către femeie42, *f* j

Numai în treacăt îşi poate afla locul aici o referire la acea vexa™ *quaestioa* inferiorităţii, egalităţii sau superiorităţii femeii în rapoe cu bărbatul. O atare problemă este lipsită de sens deoarece presiM pune o comensurabilitate. În realitate, lăsând la o parte tot ceeH este construit; achiziţionabil, exterior, şi excluzând rarele cazull

42 Cât despre forma-limită a subproduselor feminine modeme: „Doamnefl acelea fără sex care frecventează cartierele distinse ale marilor oraşe, doamnele! pline de aşa-zise ambiţii intelectuale, principală sursă de venituri pentru medicia divinatori, psihanalişti, scriitori preposi" (L. O'Flaherty).

nţionate, când nu se mai poate vorbi de sex doar fiindcă până la anumit punct condiţia umană a fost depăşită, în raport cu tipul, ideea lor platonică", între bărbat şi femeie există o diversitate care exclude orice măsură comună; chiar şi facultăţi sau înzestrări aparent comune şi „neutrale" au o funcţionalitate şi o amprentă diferită după cum sunt prezente la bărbat sau la femefejintrebarea dacă „femeia" este superioară sau inferioară „bărbatului" e la-fel de inutilă ca şi întrebarea

dacă apa e superioară sau inferioară focului. De aceea, criteriul de măsură pentru fiecare dintre sexe nu poate fi dat de către sexul opus, ci exclusiv de „ideea" propriului sex. Cu alte cuvinte, singurul lucru ce. Se poate face e de a stabili superioritatea sau inferioritatea unei femei date în funcţie de mai marea sau mai mica ei apropiere de tipicitatea feminină, de femeia pură sau absolută, ceva analog fiind valabil şi pentru bărbat. „Revendicările" femeii moderhe îşi trag originea, aşadar, din ambiţii greşit orientate, ca şi dintr-un complex de inferioritate – din ideea eronată că o femeie ca atare, ca „exclusiv femeie", ar fi inferioară bărbatului/. S-a spus pe bună dreptate că feminismul nu a luptat în realifă Te pentru „drepturile femeii", ci, fără a-şi da seama, pentru dreptul femeii de a deveni egală cu bărbatul: ceea ce, chiar dacă ar fi posibil dincolo de planul exterior practicist-intelectual mai sus menţionat, ar echivala cu dreptul femeii de a se denatura, de a degeneraJUnicul criteriu calitativ este, să o repetăm, acela al gradului de mai „mult sau mai puţin desăvârşită realizare a naturii *proprii.* Nu încape nicio îndoială că o femeie care este în mod desăvârşit femeie este superioară bărbatului care e în mod imperfect bărbat, în acelaşi fel în care un ţăran credincios pământului şi îndeplinindu-şi în chip desăvârşit funcţia e superior unui rege incapabil să şi-o ducă la bun sfârşit pe a sa. %

În domeniul ideilor de care ne ocupăm acum, trecuie să reţinem că masculinitatea şi feminitatea sunt în primul rând fapte de ordin intern. Şi încă până într-atâta, încât sexul interior poate să nu corespundă cu cel fizic, E un fapt notoriu că putem fi bărbaţi după corp, fără a fi astfel şi în spirit *ţanima mulieris in corpore inclusa virili*) Şi invers, aceeaşi constatare fiind valabilă şi pentru femeie. Sunt, acestea, cazuri de asimetrie datorate unor factori diverşi, compa

43 Despre toate acestea, cf. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno,* ed. cit., I,» 200. Şi urm.

74 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUAlă rabile cu cazurile întâlnite în domeniul raselor (indivizi cu caraq teristicile somatice ale unei rase şi cu cele psihice şi spirituale al altei rase). Aceasta nu prejudiciază însă calitatea de bază a fluidul! pe care-l posedă o fiinţă dacă, fizic vorbind, este bărbat sau femeii şi nici unitatea procesului de sexuare. Fenomenul menţionat poate explica prin faptul că în anumite cazuri acest proces s-a cei trei mai mult asupra unui domeniu dat şi a creat astfel asimetrii din cauză că restul nu a fost format în aceeaşi măsură. Tipologic voi bând, decisiv rămâne însă întotdeauna factorul intern, sexul intern; o sexuare ce se arată numai în termeni fizici, oricât ar fi de dez voltată, rămâne oarecum o sexuare trunchiată şi vidă JCine nu ei bărbat în spirit şi în suflet nu e cu adevărat bărbat – ceea ce 1 valabil şi pentru femeie. E necesar să relevăm toate acestea pentw că de ele trebuie să ţinem seama în cercetarea legii atracţiei sexuale, mai sus menţionate. „Cantităţile" reciproc integrate de masculinitate şi feminitate, despre care e vorba în legea aceasta! trebuie înţelese în sens complet şi ca atare în întreaga lor *coim* plexitate eventuală.

În fapt, însăşi virilitatea spirituală, chiar dacă într-un mea obscur, o excită şi o trezeşte pe femeia absolută: în cazul-limită, şi atunci când respectiva virilitate nu este doar a războinicului saij a conducătorului, ci se dirijează şi către supranatural. Despre] latura metafizică, nu numai existenţială, a acestui din urmă caii vom vorbi în cele ce urmează. Glăsuitor e un exemplu creat de artă, acela al Salomeei lui Oscar Wilde. Salomeea nu-l vede pa centurionul aprins de iubire pentru ea şi care-i oferă totul şi, până la urmă, se şi omoară pentru ea. Salomeea e fascinată de IokaJ naan, profetul, ascetul. Ea, fecioara, îi spune: „Eram fecioară, şi] tu mi-ai luat castitatea. Eram pură şi neprihănită, şi tu mi-ai] turnat foc în vine… Ce să fac acum fără tine? Nici fluviile, nici] apele cele mari nu-mi vor mai putea stinge focul patimii". 44

44 în drama lui O. Wilde trebuie să facem abstracţie de elementele estetizans însoţitoare. Dar şi în ea, şi chiar mai mult, în opera lui Richard Strauss, există <M atmosferă care, pe lângă înalta forţă evocatoare, are un fond cosmico-analogici absolut pregnant: tema *Lunii* şi a *Nopţii* domină întreaga acţiune. În plus, „daniH celor şapte văluri" al Salomeei, dans asupra căruia vom reveni.

La sărbătoarea Mahăvrata se practica împreunarea rituală a unei prostituate ciK un ascet *(brahmacărin*) în acelaşi loc consacrat sacrificiului (cf. M. Eliade, *Yogaii immortalie et liberte,* Paris, 1954, pp. 115, 57 – 258). Aceasta poate avea legătură: cu cele două diferenţieri extreme ale femininului şi masculinului.

CONDIŢIONĂRI ŞI FORME – T5

Faptului, mai sus relevat, al eventualului grad diferit de sexuare sub raport fizic şi spiritual, i se asociază altul: acela al intercondiţionărilor diferite dintre sexul intern şi sexul corpului. Această inter-condiţionare este rigidă numai în cazul unor indivizi primitivi, adică degradaţi în raport cu tipul. Dacă însă sexul intern este suficient de dezvoltat, el se poate afirma într-o deplină independenţă de condiţiile fizice/Astfel, toate manipulările hormonale de tip pur necromantic la care se pretează biologii moderni, bazându-se pe ideea că sexul nu depinde de nimic altceva decât de o „formulă hormonală" oarecare, vor putea produce importante efecte modificatoare ale adevăratelor caracteristici doar la animale şi la fiinţe umane interiormente puţin diferenţiate: nu la bărbaţi şi la femei compleţi, „tipici". Relativitatea condiţionărilor inferioare se confirmă până şi în cazul unor castraţi: diminuarea fizică *poate,* cum s-a şi spus, nu doar să nu distrugă impulsul sexual, ci *poate* chiar să nu dăuneze virilităţii interioare. Ca exemple deseori citate sunt Narses, unul dintre cei mai buni generali ai Antichităţii târzii, Aristonicus, miniştrii Photinos şi Euprotos, Solomon, un locţiitor al lui Belisarie, Haly, mare vizir al lui Soliman al II-

lea, filosoful Favorinus, Abélard însuşi şi mulţi alţii.

12. Condiţionări şi forme ale atracţiei erotice în vederea unei definiţii complete a factorilor ce intervin în alegerile sexuale, trebuie să examinăm mai în amănunt structura fiinţei umane, referindu-ne nu atât la studiile moderne, cât la învăţăturile tradiţionale.

Dacă adineauri am deosebit două părţi sau straturi principale ale fiinţei umane (esenţa şi persoana exterioară), acum trebuie să subîmpărţim în două la rândul său primul dintre aceste domenii, esenţial şi cel mai profund. Astfel, în totul, vor rezulta trei niveluri. Cel dintâi este nivelul individului exterior ca o construcţie socială, individ a cărui formă e destul de arbitrară, „liberă" şi labilă, anume datorită caracterului său „construiţi/Cel de-al doilea nivel aparţine deja fiinţei profunde sau dimensiunii de profunzime a fiinţei, şi e locul a ceea ce în filosofie a fost *numtyprincipium individualionis.* Aici acţionează forţele prin intermediul cărora o fiinţă este ceea ce este, fie din punct de vedere fizic, fie psihic, şi se distinge de oricare alta din specia sa; tot aici este şi locul „naturii proprii", *natura*

I

Innata a fiecăruia în parte. În doctrina indiană, aceste forţe formative sunt numite *samskāra* sau *văsană;* nu se restrâng doar la factorii ereditari şi filetici, ci sunt concepute astfel încât să includă eredităţi, cauze, prescurtări şi influenţe a căror origine se poate situa şi dincolo de limitele unei singure vieţi omeneşti45. În legătură cu acest plan, în domeniul psihologicie tot ceea ce, la om, constituie caracter şi natură proprie, ceea ce am numit „faţa" lui în opoziţie cu „masca" lui. Zgre deosebire de tot ce e propriu primului dintre cele trei niveluri, celui mai exterior, tot ceea ce se referă la cel de-al doilea are un grad notabil de determinare şi de stabilitate. Aceasta i-a

făcut pe Kant şi pe Schopenhauer să vorbească despre, un „caracter transcendental" al fiecărui individ ca despre un fapt „noumenal", adică relativ la domeniul care stă în spatele întregii; ordini a fenomenelor percepute în spaţiu şi timp.

Nivelul al treilea şi cel mai profund priveşte forţe elementara superioare şi anterioare individuaţiei, care alcătuiesc însă fondul! ultim al individului. În acest domeniu se găseşte şi prima rădăcina a sexului şi în cuprinsul lui se trezeşte forţa originară a erosului, Planul acesta în sine este anterior formei şi determinaţiei. Fiecare proces capătă formă şi determinaţie pe măsură ce energia pătrunde celelalte două planuri sau straturi, procesul continuându-se în ele

Cu ajutorul acestei scheme se poate surprinde sub toate aspect tele ceea ce se întâmplă în atracţia sexuală. Pe planul cel mai profund, atracţia respectivă este ceva ce trece dincolo de individ, iati experienţa erotică în formele-limită, traumatice, ale acuplării ajunge la acest plani în acest sens, este valabil citatul de mai susJ şi anume că toate îemeile iubesc un singur bărbat, iar toţi bărbaţii] iubesc o singură femeie. Există aici – un principiu al indiferenţei] sau al dislocabilităţii. În virtutea corespondenţelor analogice dintr limita superioară şi limita inferioară, acest principiu este în vigoarej fie în impulsulorb care împinge către o fiinţă de sex opus doar pentru că e de sex opus, propriu formelor animalice şi brute ale erosului (aşa-numita „lipsă de alegere specifică animalelor"); fie în formele pozitiv dezindividualizate ale erosului, care se manifestă, de exemplu, într-o experienţă dionisiacă/Nu e însă totdeauna adevărat că forma cea mai vulgară şi mai animalică de dragoste e

45 Despre *samskāra* şi *vāsanā* cf. Evola, *Lo Yoga della potenza.* Roma, ed. A 2-jfl 1968, pp. 102 – 105; Eliade, *Yoga* etc, ed. cit., pp. 61, 92, 103; 54 şi urm., 60.

aceea în care nu iubeşti o *femeie,* ci *femeia.* Poate fi exact contrariul". Acelaşi lucru se poate spune despre faptul că în criza acuplării bărbatul aproape îşi pierde individualitatea: el şi-o poate pierde în două moduri contrarii, deoarece există două posibilităţi opuse de dezinvidualizare, în funcţie de o deschidere „descendentă" şi o deschidere „ascendentă", de o beţie anagogică şi o beţie catagogică. Este un pur mit că în atare momente „specia se substituie individului". În fine, când se spune că dragostea ori se naşte din prima clipă, ori nu se mai naşte, când se vorbeşte de acele *covps de foudre,* de dragoste la prima vedere, este vorba atunci de acele cazuri în care, mulţumită unor circumstanţe speciale, forţa stratului celui mai profund acţionează într-un mod direct, neobstaculat, predominant, f

Prima lege de care ascultă procesul sexului la nivelul cel mai profund e aceea, deja formulată, a complementarismului, a integrării calităţii masculine pure şi a calităţii feminine pure în unirea unui bărbat cu o femeiejla limita dintre al treilea şi al doilea strat, dintre nivelul pro Tund şi nivelul intermediar, devin aproape subit active condiţionările sau legăturile, proprii iridi-viduaţiei sau naturii proprii, ale unei fiinţe date. În acest nou stadiu nu mai este indiferent, pentru pasiunea şi înclinaţia erotică, tot ceea ce este o anumită femeie, dincolo de faptul că este femeie şi că prezintă complementarităţile ontologice, despre care am vorbit. Aici încep, de pildă, să-şi exercite influenţa asupra alegerii condiţionările rasei, apoi alte condiţionări mai specifice, de ordin somatic şi caracteriologic individual, până când totul se poate accentua şi fixa, ajungând să creeze iluzia insubstituibilităţii47: este credinţa în „dragostea unică", adică ideea că poţi iubi şi poţi să fi iubit doar de o anumită femeie ca individ, acea unică femeie determinată (acel bărbat determinat, în cazul femeii). Şi când *toată* forţa

46 Unele rituri de magie sexuală colectivă se numesc

coll-mărga, de la numele unui fel de pieptar purtat de fetele participante: alegând prin tragere la sorţi veşmântul, fiecare bărbat alege femeia care să-i fie tovarăşă de rit (referinţe la Eliade, *°Peit.,* p. 402, şi Evola, *Lo Yoga della potenza,* ed. cit., despre ritualul secret tantric…" şi mai jos, pp. 336 şi urm.). Ne putem referi şi la promiscuitatea intenţională în vigoare cu ocazia anumitor sărbători sezoniere, în Bacanale şi Satumale.

47 Există aici o certă analogie îndepărtată cu distincţia freudiană dintre „procesul psihic primar", în care sarcina libidoului e încă liberă şi fluctuantă, şi „procesul psihic secundar", în care aceasta se leagă de o anumită reprezentare şi greu 86 mai desprinde de ea.

78 EROS ŞI DRAGOSTE SEXUAlă elementară proprie stratului celui mai profund şi procesului prima se transferă şi se *fixează* pe acest plan intermediar, cel al individuaţiei şi al „caracterului transcendental", se produce „pasiune fatală" care, după cum vom vedea, nu e aproape niciodată fericit dacă rămâne în sfera omenească şi profană, căci aici este activă i forţă şi apasă o „sarcină" care trec dincolo de individ; de aici iau naştere adesea veritabile scurtcircuite în sens propriu şi situaţii precum aceea exemplificată în *Tristan şi holda,* de Wagner J

În general, nivelul intermediar este totodată cel al „idealiză-lrilor" femeii iubite, şi în el îşi are obârşia iluzia că iubim o femeile pentru una sau alta dintre calităţile ei, în timp ce lucrul cu adevăraţi iubit, şi care leagă, este *fiinţa* ei, fiinţa ei nudă/ Când însă forţa] profundă a erosului nu scaldă direct planul intermediar şi nici nuj se fixează complet în el (cum se întâmplă în marea majoritate al cazurilor), rămâne un anumit joc de indeterminare: în locul „femeii unice" şi insubstituibile avem un anumit tip aproximativ („tipul propriu"), prezentat de mai multe „fiinţe, nu doar de o singură fiinţă feminină (sau masculină, în celălalt caz), care asigură condiţia unei *l* atracţii suficient de intense. Dar această libertate de

mişcare Saul dislocabilitate a erosului poate avea şi altă cauză: imperfecta individuaţie a unei anumite fiinţe. Dacă chipul intern al unei fiinţe nul e foarte precis, atunci, în egală măsură, şi obiectul dorinţei sale va] fi mai indeterminat şi, în anumite limite, înlocuibil. Chiar şi multiplicitatea experienţelor poate contribui la înlăturarea fixităţii prol prii unei prime perioade din viaţa erotică. Astfel, Bâlzac a observau că în prima femeie iubită iubeşti totul, ca şi cum ar fi unica femeie; J mai târziu, iubeşti femeia în fiecare femeie.

Trecând la ultimul nivel, cel al individului exterior, când centrul! de greutate al propriei fiinţe cade asupra lui, menţionată mutabilitate şi indeterminare a propriului complement sexual creşte peste *l* măsură în alegerea sexuală. După cum am spus, pe acest plan totul e neorganic, fără rădăcini adânci. Astfel, pe de o parte, putem avea» tipul libertinului care caută numai „plăcerea" şi preţuieşte o femeie:! numai după gradul în care crede că i-o poate oferi, pe când în toate I celelalte privinţe, pentru el, o femeie este mai mult sau mai puţin la fel cu alta. În alte cazuri, factori determinanţi pot deveni cei sociali şi ambientali: clasa, moda, tradiţia, vanitatea etc. Apar apoi! noi condiţionări pentru ceea ce, din eros, poate să ajungă în acest] plan şi să se fixeze acolo: şi dragostea normală, „civilizată" şi bur-l

aheză se defineşte în mare măsură tocmai prin ele. Ajunge însă ca erosul să-şi reia brusc adevăratul caracter şi să-şi urmeze condiţionările ce-i sunt proprii în straturile cele mai profunde, pentru ca să acţioneze în mod catastrofal asupra a tot ceea ce s-a format, în materie de relaţii intersexuale, în domeniul acesta, cel mai exterior al individului social. Chiar afinităţile determinate de planul naturii proprii şi de *samskāra,* în cazul întâlnirii persoanei complementare, pot face să sară în aer sau să surpe tot ceea ce şi-a creat individul social în cadrul instituţiilor

civilizaţiei şi societăţii cărora le aparţine. Sunt cazurile care l-au făcut pe Chamfort să vorbească de un „drept divin al iubirii”: „Îl’s s appartiennent [îndrăgostiţii] de droit divin, malgr6 Ies lois et les conventions humaines”. 48 Şi în viaţa modernă asemenea cazuri sunt foarte numeroase şi ele au furnizat materia preferată unui anumit gen de teatru şi de literatură: tocmai pentru că în civilizaţia modernă s-a nutrit iluzia că relaţiile dintre sexe pot fi centralizate şi sistematizate pe planul cel mai exterior, social, neorganic şi artificia! îi J

În aceiaşi termeni ca şi cei ai catastrofelor menţionate adineauri se pot explica şi cazurile acelor libertini ce sfârşesc prin a cădea victime ale propriului joc şi prin a se îndrăgosti de o anumită femeie, punând capăt permutabilităţii obiectului urmărit de erosul lor; pot să şi cadă însă pradă unor forme sexuale maniacale, urmare, aceasta, a faptului că s-au jucat cu focul, cu alte cuvinte că au provocat, la un moment dat, activarea „voltajului” propriu planului celui mai profund, şi anume acela care precedă însuşi planul unde se manifestă *samskāra* şi individuaţia.

E de la sine înţeles că asemenea irupţii eventuale pot acţiona catastrofal şi pe planul „dragostei unice”, întocmai după cum legea afinităţii în vigoare pe acest plan, când, la nivelul intermediar, îşi întâlneşte propriul complement, poate acţiona catastrofic în dome

48 *Apud* Schopenhauer, *op. cit.,* p. 110.

49 Altă consecinţă e fenomenul endemic al divorţurilor şi recăsătoririlor în civilizaţiile „monogamice” cele mai frapant „modeme”, cauzat de dislocabilitatea erosului caracteristică straturilor celor mai superficiale ale fiinţei. Civilizaţiile precedente fu specific organic, acordând pretutindeni o mai mare atenţie la tot ce e propriu stra-ului celui mai profund şi mai individual al „naturii proprii” în mod normal, adică «când chiar abstracţie de forţa coercitivă a instituţiilor, garantau în

schimb un grad mai mare de stabilitate unirii dintre fiinţe de sex opus, când sistemul în vigoare nu era P°ugamic, cu diversele premise, asupra cărora ne vom opri mai jos.

niul individului social şi al obligaţiilor sale. Atunci dispare încă o dată „unicitatea", chiar şi unicitatea „pasiunii fatale". Dar aceste cazuri sunt extrem de rare în domeniul profan şi, când se ivesc, nu sunt niciodată evaluate conform adevăratei lor naturi.

Alt caz, raportabii la acelaşi context, este cel al unei pasiuni *şi* al unei atracţii sexuale elementare ce se poate asocia cu dispreţ şi chiar ură între cei doi îndrăgostiţi: aici acţionează energia planului celui mai profund, eliminând toţi factorii de afinitate caracterială şi, toate valorile care ar fi fost determinante, dacă procesul s-ar fij centrat pe planul intermediar. Cazul e simetric cu cel în care, aşa cum am spus, afinităţile proprii respectivului plan pot, la rândul) lor, să arunce discredit asupra a tot ce este propriu domeniuluu exterior al moralei sociale şi al instituţiilor.

În acest context, se poate, în sfârşit, menţiona faptul că exista mijloace artificiale pentru a degaja mai mult sau mai puţin elementară a erosului, prin neutralizarea straturilor mai puţin pe<8 funde ps care acesta le traversează şi rămâne aproape legat d fiind supus mai sus menţionatelor condiţionări în experienţa bărbaţilor şi femeilor comune. Putem cita încă de pe acum acţiudă alcoolului şi a unor stupefiante şi e de notat tot de pe acum *în* unele substanţe de acest gen au avut adeseori rolul de adjuvanţiM utilizarea sacrală a sexului (dionisism, tantrism). Pe aceeaşi lifl sunt filtrele amoroase, a căror veritabilă natură e absolut ign de oamenii moderni. De aici, aşa cum vom vedea, drumul duce şi la unele forme ale demonologiei cu bază erotică, ba la adevărata magie sexuală propriu-zisă.

În tot ce s-a spus până acum nu trebuie niciodată să confundară rolul factorilor care *condiţionează* cu rolul

factorilor care *deţemiinm* Pentru ca o maşină să producă anumite efecte şi să dea randame™ trebuie să fie alcătuită din piese corespunzătoare şi aceste piesa să fie asamblate în mod adecvat – aceasta e condiţia. Dacă însă lipseşte forţa motrice, şi cea mai desăvârşită maşină va rămî. Imobilă. La fel trebuie să gândim în cazul tuturor acelor cond Brionări care, pe „cele două planuri mai puţin profunde ale fiinfl umane, pot corespunde teoretic gradului optim pentru atracţia sexuală: e obligatoriu ca, abstracţie făcând de toţi aceşti factori, să se trezească forţa primară a erosului, la un „voltaj" sau altul, *şi cu* într-un grad sau altul, ea s-a stabilească starea magnetică să magică, despre care am spus că e substratul oricărei iubiri sexuajj

La individul comun şi cu deosebire la individul civilizat din Occident, experienţa erotică se numără printre acelea ce prezintă mai mult un caracter pasiv. E ca şi cum procesele corespunzătoare ar apărea şi s-ar derula de la sine, fără ca voinţa persoanei să intervină: ei nu îi este dat nici măcar să le centreze exact într-unul sau altul din cele trei domenii sau niveluri menţionate. Această situaţie e considerată ca fiind atât de firească şi normală, încât, atunci când ea nu se iveşte, când lipseşte constrângerea, când nu poţi să nu simţi sau să nu faci altfel, începi să te îndoieşti de sinceritatea şi profunzimea unui sentiment sau ale unei dorinţe. Găsim asemenea indicii chiar în cuvintele cele mai uzate: cuvântu'! *passio* exprimă, în diferitele lui forme din limbile romanice, anume starea celui care suferă. Observaţia e valabilă şi pentru termenul german *Leidenschaft,* de la *leiden,* care, şi el, înseamnă a pătimi, a suferi.

În funcţie de indivizi – de diferenţierea lor internă –, fenomenul acesta e mai mult sau mai puţin evident. Mai departe, am putea face în acest sens consideraţii de psihologie diferenţială, pornind de la diferitele instituţii. De exemplu, poligamia are drept presupoziţie naturală un

tip masculin, în care Eul are un mai mare grad de libertate în raport cu erosul (cu un mai mare grad de dis

„Locabilitate şi, drept consecinţă, un grad mai mic de fixare); un tip, apoi, la care experienţa erotică în sine are mai multă însemnătate decât relaţia cu o femeie sau alta ca persoană (ca în zicala arabă: „Un fruct, apoi alt fruct"). De vreme ce nu am afirmat că aceasta ar corespunde întotdeauna unor situaţii identice cu cele orientate spre exterior şi neorganice proprii orientării libertine, se poate recunoaşte că trecerea de la poligamie (sau de la matrimoniul antic admiţând ca integrare legitimă concubinajul) la monogamie, în pofida opiniilor conformiste azi precumpănitoare, nu este câtuşr de puţin un semn că un tip superior de bărbat ia locul unuia inferior, ci exact dimpotrivă; este mai degrabă simptomul unei potenţiale şi mult mai puternice aserviri a bărbatului faţă de eros şi de femeie, ceea ce nu e, într-adevăr, semnul unei civilizaţii superioare50.

50 Cf. J. Evola, *L'Aico el a Clava,* Milano, 1968, cap. XII („Liberta de-l sesso e „bertă dai sesso").

Cât priveşte elementele unei tehnici menite să acţioneze asupra diverselor condiţionări existenţiale ale erosului, ele pot fi întâlnite mai cu seamă în lumea antică şi în rândul populaţiilor primitive. Deocamdată, vom cita un singur exemplu, şi anume faptul că deseori riturile de căsătorie, printre acestea din urmă, se identifică cu practici magice de dragoste care trezesc forţa de atracţie dintre cele două sexe ca pe o putere irezistibilă51. Potrivit schemei noastre, ele stimulează şi activează erosul pe planul elementar, fie şi cu riscul de-a alimenta un fel de demonie sau de posedare.

În acest punct, s-ar putea crede însă că, în esenţă, am făcut, mai mult sau mai puţin, pasul decisiv. Nu am recunoscut oare noi înşine că, în general, tot ce se invocă

pentru a explica faptul erotic, se explică în realitate chiar cu ajutorul lui? JSfe găsim de aceea, inevitabil, în faţa problemei fundamentale: în definitiv, *de ce se simt atraşi unul de altul bărbatul şi femeia?* Dacă am ajuns să recunoaştem în eros un fapt elementar şi ireductibil, rămâne să căutăm *semnificaţia* acestui fapt. Asta înseamnă însă că trebuie să ne întrebăm şi care e semnificaţia sexului în sine. Ne găsim astfel aduşi în centrul metafizicii sexului în sens propriu. De ea se va şi ocupa capitolul următor.

Înainte de a merge mai departe, să aruncăm o privire asupra drumului parcurs. Am respins orice interpretare biologică finalistă a faptului erotic, iar explicaţia întemeiată pe însuşi „principiul plăcerii" freudian am considerat-o la fel de nesatisfăcătoare ca şi aceea ce recurge la un fantezist „instinct al reproducerii" ca fapt primar al impulsului erotic. Teoria „magnetică" ni s-a părut mai corespunzătoare cu realitatea; am aprofundat această teorie cu ajutorul unor date extrase din învăţăturile tradiţionale, care vorbesc despre o stare sau despre un fluid declanşat „catalitic" în îndrăgostiţi prin prezenţa forţelor fundamentale *(yin* şi *yang)* care definesc polaritatea sexuală şi sexuarea în general: corelativul este o deplasare a planului conştiinţei, care, la rândul său, devine cauza unei activări magice a puterii de imaginaţie şi a unui monoideism mai mult sau mai puţin intens. Doctrina antică despre o alterare invizibilă ce se produce în sânge atunci când suntem cuprinşi de eros a fost revalorizată de noi. În sfârşit, au fost examinate condiţionările legate de complementarismul existenţial al fiinţelor ce se iubesc, în cadrul unei doctrine despre straturile multiple ale persoanei: s-a relevat însă că, drept bază a tot şi drept forţă primară, trebuie să luăm în considerare ceea ce provine direct din; raportul masculinităţii absolute cu feminitatea absolută. Şi, în această privinţă, cu atât mai intens va fi procesul,

implicând toate efectele unei atracţii elementare, cu cât mai hotărâtă va fi diferenţierea sexelor, adică sexuarea.

51 E. Crawley, *Mystic Rose,* New York, 1902, p. 318.

Capitolul II METAFIZICA SEXULUI

13. Mitul androginului

Forma specifică prin care lumea tradiţională a exprimat semnificaţiile ultime ale fiinţei a fost mitul. Mitul tradiţional are valoarea unei chei. Mai ales în perioada precedentă s-a încercat explicarea mitului cu ajutorul istoriei naturale, al biologiei sau al psihologiei.: Pentru noi, dimpotrivă, mitul însuşi va explica tot acest material: cu referire specială la tema care ne interesează aici.

Există mai multe mituri care se pretează la aprofundarea problel mei metafizice a sexului. Alegem dintre ele unul care, pentru occidentali, e, relativ, printre cele mai puţin îndepărtate; atragem însă 3 atenţia că aceleaşi semnificaţii sunt conţinute şi în mituri ce aparţin l altor culturi. Ca bază, vom lua, aşadar, ceea ce se spune despre dragoste în *Banchetul* lui Platon. Întâlnim aici, amestecate cu mitul, două teorii despre dragoste expuse de către Aristofan şi, respectiv, l Diotima. Vom vedea că cele două teorii se completează oarecum, punând în lumină antinomiile şi problematica erosului.

Prima teorie priveşte mitul androginului. Ca pentru aproapa toate miturile integrate de Platon în filosofia sa, şi în cazul acest tuia trebuie să presupunem o origine misterică şi iniţiatică. Înjtr-adevăr, aceeaşi temă şerpuieşte subteran într-o literatură foarte variată, de la mediile misteriosofice şi gnostice ale Antichităţii până la autori din Evul Mediu şi chiar din primele veacuri ale erei moderne... Teme corespunzătoare se găsesc şi în afara conţineri-ltului nostru

„Potrivit lui Platon1, a existat o rasă primordială, a cărei natură „nu era cum este astăzi, ci cu totul alta", şi a cărei „fiinţă însăşi a

1 *Banchetul,* 189 c-190 c. (Folosim versiunea Cezar

Papacostea. *N. trad.)*

dispărut”, un gen de om ce cuprindea în sine ambele principii, masculin şi feminin. Reprezentanţii acestei rase androgine erau „hărăziţi cu o putere şi-o vlagă miraculoasă, cu o trufie fără margini, întocmai cum spune Homer despre Efialte şi Otus, ei s-apucară să se suie-n cer ca să se înstăpânească pe zei”. Este însăşi tema hybrisului Titanilor şi Giganţilor; e tema prometeică şi cea care se regăseşte în atâtea alte mituri – chiar şi în mitul biblic al Edenului şi al lui Adam, în măsura în care aici figurează făgăduinţa că „veţi fi ca Dumnezeu (Facerea, 3, 5). La Platon, zeii nu le trăsnesc pe fiinţele androgine, aşa cum procedaseră cu Giganţii „ci le paralizează puterea tăindu-le în două. De aici, apariţia unor \ *fi*inţe de sex distinct, purtătoare, ca bărbaţi şi femei, ai unui sex său; ai altuia, fiinţe în care totuşi rămâne amintirea stării anterioare şi se aprinde dorinţa de reconstituire a unităţii primordiale. Pentru Platon, tocmai în acest impuls trebuie căutată semnificaţia ultimă, metafizică şi eternă a erosului. „Iată, de atunci este implântată în oameni dragostea unora către alţii jEros este cel ce împreunează frânturile vechii naturi; el îşi dă osteneala să facă din două fiinţe una singură; el încearcă să vindece nefericirea firii umane”. P2 e lângă participarea comună a îndrăgostiţilor la plăcerea sexuală, „e vădit că altceva urmăreşte sufletul lor: ceva care nu poate fi rostit, ceva care se ghiceşte numai, sau se întrevede Aproape ca o contraprobă a *posteriori, Pl*aton îl pune pe Hefaistos să-i întrebe pe îndrăgostiţi: „Nu cumva ceea ce doriţi este să rămâneţi de-a pururea împreună, unul alături de celălalt, şi ca nici noaptea nici ziua să nu vă depărtaţi unul de altul? Ei bine, dacă asta-i ce doriţi, aflaţi că eu vreau să vă unesc, să vă topesc laolaltă; vreau să fac din voi o singură, fiinţă; astfel, cât veţi trăi, să trăiţi laolaltă, iar când veţi muri, să fiţi şi-n lăcaşul lui Hades o persoană în loc de două; să muriţi laolaltă. Gândiţi-vă de

nu-i aceasta dorinţa voastră şi spuneţi-mi dacă n-aţi vrea să vă făuresc o astfel de soartă". „Auzind acestea – spune Platon –, ştim bine că niciunul dintr-înşit n-ar refuza; nimeni n-ar spune că vrea altceva. Dimpotrivă, fiecare ar crede că a auzit cu-adevărat ceea ce dorea de multă revme: să se apropie şi să fie contopit cu persoana iubită de dânsul; din două să se facă o singură fiinţă. Pricina lucrului stă tocmai în

Ibid., 192 c-d. *Ibid.,* 192 *de.*

vechea noastră natură, care era astfel încât alcătuia un întreg. Ei bine, Eros nu-i decât numele acestui dor, al acestei năzuinţe către unitate". 4 Aproape ca în cazul unui simbol, „fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăţi" 5.

În acest ansamblu, trebuie să separăm de conceptul esenţial elementele accesorii, figurative şi „mitice" în sens negativ. Astfel, în primul rând, nu trebuie, fireşte, să concepem fiinţele primordiale aşa cum o face Platon care, fabulând, ni-i descrie până şi în trăsăturile lor somatice, ca pe membrii unei anumite rase preistorice ale cărei resturi sau fosile ar fi de aşteptat să le şi găsim. Trebuie să ne raportăm, dimpotrivă, la o *stare,* la o condiţie spirituală originară, nu atât în sens istoric, cât în cadrul unei ontologii, al unei doctrine despre stările multiple ale fiinţei. Dacă o demitologizăm. Putem concepe o asemenea stare ca pe aceea a unei *fiinţe absolut* (nescindată, neduală), a unei integralităţi sau unităţi pure şi, tocme de aceea, ca pe o stare de imortalitate. Acest ultim punct est confirmat fie de doctrina prezentată prin vorbele Diotimei cev mai departe în *Banchetul,* fie de cea expusă în *Phaidros* unde, chiar dacă în legătură cu ceea ce avea să se numească mai târziu „iubire platonică" şi cu teoria frumosului, legătura dintre scopul ultim al erosului şi nemurire este explicită.

— Ca un al doilea element, găsim apoi în mitul

platonician o variantă a motivului tradiţional general al „căderii”. Diferenţierea sexelor corespunde condiţiei unei fiinţe tăiate în două şi, ca atare, finită şi muritoare, condiţiei cuiva care nu-şi are viaţa în sine, ci în altul, o stare, aşadar, ce nu poate fi considerată ca originară. Astfel, în această privinţă, s-ar putea face o paralelă chiar cu mitul biblic, în măsura în care căderea lui Adam are drept urmare excluderea lui de la Pomul Vieţii. Şi în *Biblie* se vorbeşte de androginia fiinţei primordiale făcute după chipul lui Dumnezeu („după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie”, *Facerea,* 1, 7), iar numele atribuit femeii, în calitate de complement al bărbatului, a fost Eva, însemnând „Viaţa”, „Cea care trăieşte”. După cum vom vedea, în interpretarea kab-balistică, separarea Femeii-Viaţă de androgin e pusă în legătură cu căderea în păcat şi sfârşeşte prin a fi echivalată cu excluderea

4 *Ibid.,* 192 de.

5 *Ibid.*1.191 a.

lui Adam de la Pomul Vieţii, pentru ca acesta să nu devină „ca unul dintre Noi [ca un Dumnezeu]” şi „nu cumva să trăiască în veci” *(Facerea,* 3, 2).

În ansamblu, mitul platonician se numără deci printre acelea ce fac aluzie la trecerea de la unitate la dualitate, de la fiinţă la privarea de fiinţă şi de viaţa absolută. Caracterul distinctiv şi însemnătatea lui stau însă în faptul că el se opreşte anume asupra dualităţii sexelor pentru a semnala semnificaţia secretă şi obiectul ultim al erosului. Ca termen particular dintr-o cunoscută secvenţă referitoare la ceea ce căutăm cu adevărat dincolo de diferitele scopuri aparente şi iluzorii ale vieţii obişnuite, se poate citi încă într-una din *Upanişade:* „Nu pentru femeia fân sine] este dorită femeia de către bărbat, ci pentru *ātma* [pentru principiul «numai lumină, numai nemurire»]”. 6 Cadrul e acelaşi. În aspectul său cel mai profund, erosul încorporează o străduinţă de a depăşi

consecinţele căderii în păcat, de a evada din lumea limitativă a dualităţii, de a restabili starea primordială, de a depăşi condiţia unei existenţe duale scindate şi determinate de „altul”. Aceasta îi e semnificaţia absolută; acesta e misterul ascuns în impulsul care-l împinge pe bărbat spre femeie, cu o forţă elementară, mai presus de toate condiţionările prezentate mai sus ale dragostei omeneşti în toate varietăţile ei infinite referitoare la fiinţe care nu sunt nici bărbaţi absoluţi, nici femei absolute, ci, aşa zicând, doar subproduse ale amândurora. Ni se oferă aici, aşadar, cheia întregii metafizici a sexului: „Prin diadă, către unitate”. În dragostea sexuală recunoaştem forma cea mai universală în care oamenii încearcă orbeşte să distrugă momentan dualitatea, să depăşească existenţialmente frontiera dintre Eu şi non-Eu, dintre Eu şi Tu, carnea şi sexul slujind drept instrumente ale unei apropieri extatice de unificare. Etimologia cuvântului *amor* propusă de un „Fedele d’Amore” medieval, deşi fantezistă, nu e mai puţin semnificativă: „Particula a înseamnă „fără”; *mor (mors)* înseamnă „moarte”; reunindu-le, avem „fără moarte”, adică nemurire[7].

În fond, omul, iubind fi dorind, caută, aşadar, confirmarea de sine, participarea la fiinţa absolută, abolirea *Gxr|peaiq-ei* – a privaţiei şi a neliniştii existenţiale conexe. Examinându-le sub atare lumină, vom vedea că se clarifică numeroase aspecte ale înseşi iubirii

[6] *Bhradhăranyaka-upanişad,* II, IV, 5. (Trad. Radu Bercea. *N. trad.)*

[7] A. Ricolfi, *Studi sui Fedeli d’Amore,* Milano, 1933, vol. I, p. 63.

profane şi sexualităţii. Totodată, se şi întrezăreşte drumul ce duce la domeniul erotismului mistic şi al utilizării sacrale sau magice a sexului proprie atâtor tradiţii antice: căci încă de la început s-a revelat fondu-i elementar nu fizic, ci metafizic al impulsului erotic. Astfel a

fost deschisă calea pentru succesiunea cercetărilor care vor face obiectul următoarelor capitole ale cărţii de faţă.

Până atunci, nu trebuie să scăpăm din vedere un punct particular. După cum s-a văzut, Platon a formulat doctrina androginului astfel încât i-a dat o coloratură „prometeică". Dacă fiinţele mitice din vremurile primordiale erau în măsură să le inspire frică zeilor şi să; rivalizeze cu ei, se poate presupune că, în principiu, ţelul final al încercării de integrare constituite de către eros nu e atât o stare mistică tulbure, cât condiţia unei „fiinţe" care înseamnă şi putere, Acest lucru va deveni important când vom studia formele iniţiatice I ale magiei sexului. Motivul acesta trebuie să fie însă dedramatizat. 1 într-un context mai vast, prometeismul poate fi eliberat de caracterul său negativ de sacrilegiu. Aceeaşi tradiţie care a plăsmuit mitul lui Prometeu şi al Giganţilor a cunoscut şi idealul lui Hercule, că ajunge la un echivalent. Al scopului urmărit de Titani şi îndeoset de cei care, în ciuda tuturor opreliştilor, caută să redeschidă accesul la Pomul Vieţii, atunci când eroul îşi asigură beneficiul merele dătătoare de nemurire (drumul către care, potrivit unei versiuni legendei, îi este indicat chiar de către Prometeu) şi posesia, în Olimp, a Hebei, tinereţea veşnică, dar nu ca un răufăcător, ci ca un] aliat al Olimpienilor.

Cu această rezervă putem menţiona faptul că momentul „prometeic" latent în eros este efectiv atestat în mărturii răspândite prin diverse tradiţii. Aici ne vom mărgini să reamintim că, de pildă, în ciclul Graalului (ciclu bogat în conţinuturi iniţiatice prezentate subi veşmântul aventurilor cavalereşti), ispita pe care femeia o constituie pentru cavalerul ales poate fi uneori atribuită lui Lucifer8, fiind] astfel în măsură să încorporeze un sens foarte diferit de cel moralist] exprimat prin simpla seducţie trupească. În al doilea rând, la Wolfram von Eschenbach, căderea în păcat a lui Amfortas este pusă! în legătură cu faptul că acesta îşi luase drept deviză „Amor" o deviză, spune

poetul, care nu se potriveşte cu smerenia9, ceea ce înseamnă că în ea se ascunde contrarul smereniei, hybrisul fiinţelor „unitare” de la origini.

8 Texte în J. Evola*, il mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*\ Roma, ed. A 2-a, 1957, p. 92.

— Wolfram von Eschenbach, *Panival,* III, 70 – 71.

E de notat, în plus, că la Wolfram se vorbeşte de împrejurarea că „drumul spre Graal ţi-l croieşti cu armele în mână”, adică în mod violent, şi că eroul principal al poemului, Parzifal, ajunge la el printr-un fel de revoltă împotriva lui Dumnezeu10. Or, croirea drumului către Graal e mai mult sau mai puţin echivalentă, din punctul de vedere al conţinutului, cu redeschiderea drumului către Pomul Vieţii sau al imortalităţii: tot ancadramentul artificial caracteristic *Parsifalului* wagnerian nu corespunde nicidecum temelor originare predominante şi nu merită câtuşi de puţin să fie luat în considerare. E de notat, în sfârşit, că mediile în care au fost practicate magia sexuală şi erotismul mistic au fost aceleaşi care de obicei au profesat pe faţă şi doctrina „unităţii” în termenii unei negări a oricărei distanţe ontologice veritabile între creator şi creatură, cu o anorm e declarată – adică cu dispreţ atât faţă de legile umane, cât faţă de cele divine – drept consecinţă logică: de *l &* reprezentanţii indieni Siddha şi Kaula ai „Căii Mâinii stângi” până la Fraţii Spiritului liber din Evul Mediu creştin, la sabbatismul frank-kian şi, chiar în zilele noastre, până la un Aleister Crowley”. Dar.

10 Cf. Evola, *IImistero del Graal,* ed. cit., pp. 87 – 88.

11 în măsuţa în care sunt atribuite unui personaj prezentat sub o lumină sinistră de S. DeGuaita *(Le Serpeijt de la Genese – Le Temple de Satan,* vol. I, Paris, 1916, p. 503), pentru contextul mai sus menţionat sunt semnificative următoarele expresii, bi cadrul **unui** erotism

mistic: „Entendez le verbe d fâlie: şi vous tremblez, vous êtes pierdus. Il faut être temeraires; şi vous ne l'êtes pas, c'est que vous ne connaissez pas l'amour! L'amour entreprend, il renverse, il roule, il brise... Elevez-vous! Soyez grands dans votre faiblesse! épouvantez le ciel et l'enfer, vous le pouvez! Oui –, pontifes eliaques, qui êtes transformes, regeneres, transfigures sur la montagne du Carmel, dites avec filie: A nous le dam! A nous l'enfer! A nous Satan!" În rest, nici chiar la un neoplatonician creştinant ca Marsilio Ficino *(Sopra Io Amore,* XI, 19), expresii precum următoarele nu sunt lipsite de o nuanţă luciferică: „Desigur, suntem aici scindaţi şi trunchiaţi: atunci însă reuniţi de Iubire ne întoarcem întregi la ideea noastră: astfel încât se va vădi că mai întâi l-am iubit pe Dumnezeu în lucruri, spre a iubi mai apoi lucrurile în el: şi noi cinstim lucrurile în Dumnezeu. Pentru a ne răscumpăra pe noi în primul rând: *ţi iubindu-l pe Dumnezeu, ne-am iubit* pe noi *înşine".* Şi încă (11, 6): „Deoarece în actul acesta [îndrăgostitul] pofteşte şi se străduieşte să se facă din om Dumnezeu". În sfârşit, ca o convergenţă fortuită de idei la un autor modem mai mult decât profan (H. Barbusse, *L'Enfer):* „Dorinţa Plină de necunoscut, sângele nocturn, dorinţa asemănătoare nopţii îşi scot strigătul de victorie. Îndrăgostiţii, când se înlănţuiesc, luptă fiecare pentru sine şi spun: «Te r>esc»; aşteaptă, plâng, suferă şi zic: «Suntem fericiţi»; se desprind unul de altul, „Mi, şi spun: «Mereu!» S-ar părea că, în abisurile în care s-au cufundat, au furat la *Prometeu* focul din cer".

Se cuvine să o repetăm, aceste referinţe trebuie să fie epurate de latura lor problematică „prometeică" şi, oricum, ele privesc exclusiv experienţe „ghidate de eros, într-un domeniu străin de orice formă a dragostei obişnuite dintre bărbaţi şi femei. Mai e de adăugat, în sfârşit, că la Platon însuşi *n* însănătoşirea, întoarcerea la starea anterioară şi „fericirea supremă", înţelese ca „binele

suprem” la cărei poate duce erosul, sunt asociate cu depăşirea impietăţii, cauza primă a separării existenţiale a omului de divin, în general. O simplă orientare diferită, pe lângă unele corespondenţe morfologice, îl deosebeşte pe Prometeu de Hercule şi experienţele menţionate de satanism. Nu e însă cazul să zăbovim aici asupra acestor chestiunii

14, Erosul şi varietăţile beţiei

Rămâne acum să examinăm teoria despre dragoste pe care Platoni o pune în gura Diotimei. Mai întâi însă este bine să vedem cel spune Platon despre forma superioară a erosului ca stare, adică] privit pur şi simplu ca un conţinut al conştiinţei. Personificat! Eros e numit încă din *Banchetul* un „daimon puternic”; „fiinţa între zeu şi muritor”, el umple golul dintre o natură şi cealaltă J în *Phaidros* se vorbeşte pe larg despre iavia. Termenul acesta* nu e uşor de tradus, versiunea literală, „manie”, ne-ar duce cu gândul, azi, la ceva negativ şi nesănătos, la fel cum s-a întâmplat şi cu termenul *furore* adoptat de către umaniştii din Renaştere (Giordano Bruno vorbeşte despre *eroici furori*). S-ar putea vorbi de o stare de cădere în extaz, de „entuziasm divin J* de exaltare sau de beţie lucidă, ne întoarcem astfel exact la ceea ce spuneam în legătură cu materia primă a tuturor stărilor *ertM* tice. Platon pune aici în evidenţă un punct esenţial prin distincţia pe care o face între două forme de „manie”, de „nebunie”); „una pricinuită de bolile omeneşti şi alta, de părăsirea rosturilor obişnuite, urmare a unui îndemn divin” 14. Cea de-a doua, spune PLaton, „nu trebuie să ne sperie”, de pe urma ei se pot trage mari foloase. Şi, într-o referire specială la Eros, Platon apreciază

12 *Banchetul,* 193 a-o.

13 *Ibid.,* 202 de.

4 *Phaidros,* 265 a. (Trad. De Gabriel Liiceanu. – *N. trad.)*

mania” (nebunia) pe care ne-o dăruiesc zeii făcând să ia naştere iubirea atât în sufletul celui ce iubeşte, cât şi în acela al iubitului15. Lucrul cel mai important aici este că erosul ca „manie” se inserează într-un context mai vast care îi reliefează bine posibila dimensiune metafizică. În fapt, Platon distinge patru tipuri de nebunie pozitivă, nepatologică, nesubumană, raportându-le la patru divinităţi: nebunia iubirii, pusă în seama Afroditei şi a lui Eros, nebunia profetică raportată la Apollo, nebunia iniţiaţilor la Dionysos, nebunia poetică la Muze”. Marsilio Ficino17 va spune că „sunt acele feluri de furie pe care Dumnezeu ni le inspiră înălţându-l pe om deasupra omului: şi îl transformă în Dumnezeu j. Lăsând la o parte „nebunia poetică”, ce a putut avea un caracter neprofan doar în alte vremuri, când arta nu era o ocupaţie subiectivă, când poetul era şi vizionar, iar poezia un *Carmen,* rămâne ca fond comun al acestor forme o stare de beţie aptă să provoace o transcendere de sine şi varietăţile unei experienţe suprasensibile: în îndrăgostit, aşadar, şi la fel în iniţiatul dionisiac, în cel a cărui viziune depăşeşte timpul, ca şi în subiectul experienţei magice18. Este ciudat însă că nici Platon, nici comentatorii săi nu au menţionat o varietate ulterioară din acelaşi gen lucid şi anagogic (care conduce în sus) de beţie: beţia eroică; ce ar putea fi pusă sub semnul lui Marte, şi este ciudat întrucât Antichitatea a avut în vedere cazuri când şi experienţa eroică poate oferi posibilităţi iniţiatice 19. În sfârşit, s-ar putea aminti tipul de beţie proprie coribanţilor şi curenţilor, cu tehnicile corespunzătoare, nu fără legături *cu* dansul. Oricum, referinţele sunt precise. Trebuie, aşadar, să avem în vedere un trunchi, faţă de care erosul este o ramură, o specializare; materia lui primă rămâne o ebrietate însufleţitoare (aşa zicând, prin grefarea, în viaţa umană, a unei vieţi superioare – în formularea mitologică: posedarea fecundatoare şi integrativă din partea unui daimon sau zeu) şi eliberatoare, care, dacă s-ar supune exclusiv

metafizicii sale definite de mitul androginului, ar avea ca posibilitate supremă o *xe|v|* (cum o numeşte Platon): adică un echivalent al iniţierii misterice.

13 ftid., 245 b., 16 *Ibid.,* 265 b.
17 *Sopra Io Amore,* VII, 13.14.
„Referindu-se la Eros în general, Platon *(Banchetul,* 202 e, 203 a) spune: „De la imon purcede şi toată ştiinţa viitorului; de la el arta preoţilor cu privire la jertfe, la îi la descântece, la toată prorocia şi la vrăji". Cf. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno,* ed. cit., vol. I, J 10.

De altminteri, e semnificativ că termenul „orgie", care a sfârşit prin a fi asociat numai cu dezlănţuirea simţurilor şi cu sexualitatea, s-a putut uni la origine cir atributul „sacru" „orgiile sacre". Într-adevăr, 6 pYta desemna starea de exaltare entuziastă care, în misterele antice, îndemna la realizarea iniţiatică/Dar când această beţie a erosului, înrudită cu celelalte ebrietăţi de ordin suprasensibil de care vorbeşte Platon, se; specializează şi devine dorinţă intensă, iar apoi dorinţă exclusivi carnală; când, ca să spunem aşa, din condiţionantă ea devine! condiţionată din cauză că se leagă în întregime de determinismele biologice şi de senzaţiile tulburi ale naturii inferioare, atunci ea soţ degradează şi eşuează sincopat în forma constituită de „plăcere" J de voluptate venerică.

Aici trebuie să distingem iarăşi două trepte: plăcerea are un caracter difuz încă extatic atunci când momentul „magnetic" al dragos-l tei, având ca urmare amalgamarea fluidică a celor două fiinţe, este destul de intens. De îndată ce intensitatea aceasta slăbeşte, respectiv când actul fizic cu una şi aceeaşi persoană devine obişnuinţă, plăcerea tinde tot mai mult să se localizeze corporal în anumite zone sau organe, în esenţă în organele sexuale. Bărbatul, după cum se ştie, e mult mai predispus la această degradare ulterioară decât femeia. Avem, în sfârşit,

plăcerea disociată de orice experienţă profunda: „Voluptatea” este efectiv sincopa, sau colapsul stării de accv (a, a beţiei pure, exaltate şi lucide, susţinute de un element suprasensibil. Ea constituie contrapartea la eşecul erosului, ca impuls către fiinţa absolută şi nemuritoare, în ciclul procreaţiei fizice; ei îi corespunde cea de-a doua teorie despre dragoste, expusă de către Diotima.

În contextul prezent nu va fi inutil să ne ocupăm încă o clipă de opoziţia platoniciană dintre două feluri de „manie”, pentru a-i expune conţinutul. În general, când intervine starea despre care am vorbit, facultăţile individului obişnuit sunt suspendate, „mentalul” său (în terminologia indiană: *manas*) este exclus sau deplasat, sub controlul altei forţe. Aceasta poate fi forţă ontologic superioară sau inferioară în raport cu principiul personalităţii umane. De aici posibilitatea şi conceptul unei beţii extatice, care poate avea şi u „caracter hotărât regresiv. Pe această linie de frontieră extrem de subţire evoluează îndeosebi magia sexuală.

Cu titlu de exemplificare teoretică, ne putem referi aici la interpretarea eronată a unui autor modern deja citat de noi, Ludwig IClages. Klages a reluat parţial concepţiile platoniciene, a relevat natura elementară a faptului constituit, în cadrul erosului, de beţie sau juccvia, în opoziţie cu diferitele interpretări psihologice sau fiziologice, recunoscându-i dimensiunea nonfizică şi posibilităţile extatice. Punctul central al interpretării sale e însă acesta: „nu *spiritul* omului se eliberează fân extaz], ci sufletul; şi acesta nu se eliberează de trup, ci chiar de *spirit*!” 20 Deşi la acest autor spiritul nu este de fapt ceea ce înţelegem noi prin spirit, ci e, în fond, un sinonim al „mentalului”, rămâne însă stabilit că „sufletul”, despre care vorbeşte, corespunde straturilor inferioare, cvasiinconştiente, învecinate cu biosul, ale fiinţei umane: părţii *yin* (sau feminină, obscură, nocturnă) şi nu *yang*

(masculină, luminoasă, diurnă) a acesteia. Astfel, extazul avut în vedere de către Klages poate fi numit foarte bine un extaz *teluric* sau chiar demonic. Conţinutul lui emoţional era deja desemnat în tradiţia indiană cu termenul *rasăsvădana.*

Există, aşadar, o fenomenologie total diferenţiată a „maniei" şi a erosului, a cărei însemnătate, din punct de vedere practic, nu va putea fi niciodată îndeajuns subliniată. Trebuie totuşi să considerăm ca sigur că atât posibilitatea negativă menţionată adineauri, cât şi cea opusă, pozitivă, a unei manii „divine" sunt la fel de depărtate atât de orice manie de origine patologică, cât şi de impulsul brut şi orb al erosului animalizat. De asemenea distincţii importante nici etnologii, nici istoricii religiilor şi psihologii de azi nu se preocupă însă mai deloc.

15. *Biologizarea şi căderea erosului*

În *Banchetul* lui Platon, Diotima pare a polemiza în primul rând cu Aristofan. Ea spune că toţi oamenii, prin iubire, tind către bine şi că „dragostea este năzuinţa de-a stăpâni de-a pururea binele", nu jumătatea care le lipseşte şi nici întregul21. Dar în realitate e vorba te acelaşi lucru exprimat în termeni diferiţi, „binele", în concepţia

Vom kosmogonischen Eros, ed. cit., p. 63. *Banchetul,* 205 d-206 a.

grecească, având nu o semnificaţie morală, ci una ontologică, şi încă în asemenea măsură, încât se identifică cu calitatea a ceea ce „este" în cel mai înalt sens, cu ceea ce este perfect şi complet. Nici cu mitul androginului, sub veşmânt fabulos, nu se face aluzie la altceva. Diotima spune apoi că „zelul şi încordarea" celui ce tinde spre acest scop ia chipul specific al dragostei în legătură cu forţa creatoare, înnăscută în toţi oamenii „după corp şi după spirit" ce urmăreşte „procreaţia întru frumos". „Însăşi întovărăşirea bărbatului cu femeia nu-i decât procreaţie". Şi afirmă: „Deşi se petrece-ntr-o fiinţă

muritoare [această întovărăşire] conţine nemurirea/2

Semnificaţia mai sus indicată a metafizicii sexului se vedel confirmată aici sub unul din aspectele ei: aspiraţie către posesia 1 veşnică a binelui, dragostea este şi aspiraţie către nemurire2; dar, sub alt aspect, în doctrina Diotimei se trece la o *fizică* a sexului care apr Qape anticipă în mod curios vederile lui Schopenhauer şi ale 1 darwiniştilor. Natura muritoare, fiind torturată şi subjugată de 1 impulsul iubirii, caută să ajungă la nemurire sub forma continuării 1 speciei, procreând „Şi singurul mijloc ce-i stă la-ndemână pentru aceasta [adică să aevie nemuritoare] este procreaţia. Datorită neîncetatelor naşteri se-nlocuieşte fiinţa veche prin alta nouă, pe care prima o lasă în urma ei". Şi se vorbeşte despre un om aproape supraindividual care, prin lanţul neîntrerupt al generaţiilor, continuă să trăiască, mulţumită erosului procreator j, De fapt, deşi despre fiecare vieţuitor se zice că trăieşte şi că-i pururea acelaşi, din copilărie până îmbătrâneşte, el nu rămâne identic sieşi niciun moment, deşi îşi păstrează numele. Se-nnoieşte necontenit, cu toate că-şi pierde mereu câte ceva: din păr, din carne, din oase, din sânge, şi în urmă, corpul întreg... Astfel se păstrează toată fiinţa muritoare: nu fiind mereu şi în totul identică sieşi, cum este existenţa divină, ci determinând fiinţa ce dispare ca îmbătrânită să lase în urmă-i alta nouă, cum a fost ea însăşi". 24 Este tocmai nemurirea ca perenitate a speciei. Şi Diotima vorbeşte exact ca un darwinist, explicând în aceşti termeni sensul cel mai profund nu numai „al impulsului natural de a face astfel încât propria stirpe să nu se stingă, ci şi al impulsului care, nemijlocit, fără a fi dictat de vreun

22 *Ibid.,* 206 e.

23 *Ibid.,* 207 a. *Ibid.,* 207 d-208 b...

raţionament, le împinge pe animale, nu numai către împreunare, dar şi la sacrificii de tot felul pentru a-şi

hrăni, a-şi îngriji şi apăra odraslele25.

Nu e o întâmplare că această teorie este pusă în gura unei femei, în primul rând, şi, în al doilea rând, în gura Diotimei din Mantineea, iniţiată în Misterele ce pot fi numite, cu drept cuvânt „Misterele Mamei" şi care trimit la substratul preelenic, preindoeuropean, al unei civilizaţii teluric şi ginecocratic orientate. Rezervându-ne dreptul de a reveni asupra acestui punct, vom spune aici numai că pentru o atare civilizaţie, ce pune misterul matern al procreaţiei fizice în vârful concepţiei sale religioase, persoana individuală nu are o existenţă proprie, este caducă şi efemeră, veşnic fiind numai pântecele cosmic matern, unde ea se dizolvă necontenit, dar de unde va şi renaşte veşnic: la fel cum, la un copac, frunze noi dau în locul celor căzute. Este contrarul conceptului de nemurire veritabilă şi olimpiană, care presupune însă ruperea legăturii naturaliste şi teluric-materne, evadarea din cercul etern al procreaţiei, ridicarea spre regiunea imutabilităţii şi a fiinţei pure26. Dincolo de aspectele de o deconcertantă modernitate darwinizantă, în eroto-logia expusă de către Diotima răzbate deci spiritul arhaicei religii pelasgice şi telurice a Mamei. Care sunt misterele „iniţierii depline" la care face ea aluzie27, vom vedea mai departe. Aici e esenţial să remarcăm că, prin teoria androginului şi prin aceea a supravieţuirii întru specie, avem două concepţii efectiv antitetice, una în spirit metafizic, uranic, viril şi, eventual, prometeic, cealaltă în spirit teluric-matern şi „fizic".

Dar, abstracţie făcând de această antiteză, încă şi mai important e să examinăm punctul trecerii ideale de la o viziune la alta şi sensul acestei treceri. Este evident că „nemurirea telurică" sau „temporală" e o pură iluzie. La acest nivel, fiinţa absolută îi scapă indefinit individului: procreând, acesta va da viaţă mereu altei

25 *Ibid.,* 207 b – 208 b.

26 E semnificativ că, vorbind despre „eternitatea

temporală” (cea din specie), Schopenhauer *(op. cit.,* cap. 41, pp. 25 şi urm.) foloseşte exact imaginea frunzelor Uscate, preluată de la Homer – *qualis foliarum generatio, talis et homânum* –, pe care J.J. Bachofen *(Das Muttenecht, Ges. Werke* II, ed. Meuli, Basel, 1948, § 4, cf. 5 § 15) a pus-o în mod just la baza concepţiei fizico-materne şi telurice a vechilor Clvilizaţii mediteraneene.

27 *Banchetul,* 209 e.

Îi

fiinţe afectate şi ea de aceeaşi străduinţă neputincioasă, într-o reiterare fără sfârşitJSau, mai bine zis, cu un sfârşit posibil, în sens negativ, deoarece o stirpe se poate stinge, un cataclism poate pune capăt nu numai sângelui căruia îi aparţine un individ, ci şi unei întregi rase, astfel încât mirajul acelei nemuriri e cum nu se poate mai mincinos. Şi judecând astfel, îl putem aduce foarte bine în joc cu acest prilej pe miticul demon schopenhauerian al speciei şi putem spune că îndrăgostiţii sunt înşelaţi de el, că plăcerea e momeala procreaţiei şi tot momeală sunt şi farmecul şi frumuseţea? femeii; că în timp ce îndrăgostiţii, în beţia acuplării lor, îşi închipuie că trăiesc o viaţă superioară şi surprind unitatea, se află de fapt în slujba procreaţiei. Kierkegaard, relevând anume faptul că în unirea lor amanţii alcătuiesc un singur Eu, şi totuşi sunt înşelaţi, deoarece în aceeaşi clipă specia triumfă asupra indivizilor – contradicţie, spune el, mai ridicolă decât tot ce găsea ridicol în dragoste Aristofan –, observă cu drept cuvânt că nu ar fi exclusă, chiar şi în acest cadru, o perspectivă superioară, dacă am putea admite că, deşi îndrăgostiţii nu ajung prin ei înşişi la o existenţi nescindată şi nemuritoare, totuşi, acceptând să joace. Rolul de unelte ale procreaţiei şi aproape sacrificându-se pe ei, ei şi-ar vedea scopul realizat măcar prin fiinţa procreată. Dar nu este aşa: copilul nu e procreat ca o fiinţă nemuritoare, capabilă să curme seria şi să se

înalţe, ci ca o fiinţă identică cu ei29. Este eterna, inutila umplere a butoaielor Danaidelor; este eterna împletire a funiei lui Oknos roasă în acelaşi ritm de măgăriţa din infern30.

28 Cf. C. Mauclair, *op. cit.,* p. 63: „Ce este oare o procreaţie, dacă nu proiectarea într-o nouă fiinţă a aceleiaşi dorinţe de infinit pe care o va încerca la rândul. Ei ca adult?" Şi nu o va încerca decât, în cel mai bun caz, foarte neclar, aşa cum spune Platon *(Phaidros,* 255 d): „Deci iaâă-l iubind, dar fără să ştie ce anume. Nu-l ştie nici ce s-a întâmplat cu el şi nici nu găseşte vorbe ca să poată spune... Şi nu-şi dă, seama că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuşi".

29 S. Kierkegaard*, in vino veritas,* trad. It., Lanciano. 1910, pp. 52, 53, 55J

30 Dacă E. Carpenter *(Love's Coming-of-Age,* Manchester, 1896, p. 18) are drH tate să afirme că scopul primar al iubirii e să tindă spre unitate, este doar parţiali corect când spune că creaţia pe plan fizic, adică procreaţia, este efectul stării de *i* unire intimă în acuplare, stare ce suscită puterea creatoare. Fie posibilitatea ca o femeie violată să dea naştere unui copil fără nicio participare proprie la plăceai fie, la limită, aceea a fecundării artificiale demonstrează dimpotrivă că faptul generativ poate face total abstracţie de starea de unire extatică dintr-o acuplare. Ideea relevată de Carpenter rămâne adevărată doar în cazul unor aplicaţii speciale în domeniul magiei sexuale (cf. în acest sens mai jos, § 60).

Dar această angajare disperată şi zadarnică în „ciclul procreaţiei" ascunde şi ea o metafizică proprie: năzuinţa către fiinţa absolută, degradându-se şi deviind, se transformă în acea năzuinţă ce se ascunde îndărătul împerecherii animalice şi a înmulţirii, sub semnul căutării unui surogat pentru nevoia de autoconfirmare metafizică. Şi fenomenologia erosului urmează această coborâre,

această degradare: erosul, din beţie, devine tot mai mult dorinţă extravertită, sete, ardoare carnală, se animalizează, ajunge să fie pur instinct sexual. Acesta cunoaşte atunci o sincopă în spasm şi în prăbuşirea consecutivă a voluptăţii fizice, care, mai ales la mascul, e tot mai condiţionată de un proces fiziologic dirijat în esenţă către fecundare. Unda creşte, ajunge la apogeu, se atinge momentul fulgurant al acuplării, al distrugerii diadei, parcă târâţi însă de experienţă, parcă înecaţi şi dizolvaţi în ceea ce se numeşte tocmai „plăcere". *Lichida voluptas,* fenomen disolutiv, este expresia latinească oportun amintită de Michelstaedter31. Este, aşadar, ca şi cum forţa ar scăpa din mâna celui care a pus-o în mişcare: ea trece în domeniul biosului, se transformă în „instinct", proces cva-siimpersoivil şi automat. Inexistent ca fapt al conştiinţei erotice, instinctul genezic devine real în termenii unui „Sine" (ca să folosim acest termen al psihanalizei), ai unei gravitaţii tenebroase, ai unei constrângeri vitale care se sustrage conştiinţei şi în cele din urmă o erodează şi o duce cu sine. Şi asta nu pentru că există „voinţa speciei", ci pentru că voinţa individului de a-şi depăşi propria finitudine nu poate fi niciodată pe de-a-ntregul extirpată, redusă la tăcere sau reprimată; ea supravieţuieşte în mod disperat sub forma aceasta mărginită şi demonică, în temeiul căreia furnizează aşa-numita 5 i>vajJ.i<; impulsul primordial către ciclul etern al procreaţiei: aici, în însuşi raportul dintre temporalitate şi eternitate, în succedarea şi reiterarea indivizilor în conformitate cu „imortalitatea Mamei", se mai poate întrezări un ultim reflex înşelător al nemuririi. Dar pe acest plan însăşi graniţa dintre lumea umană şi lumea animală se estompează tot mai mult.

Aşa cum am spus la început, procesul explicativ obişnuit trebuie să fie răsturnat: inferiorul se deduce din „superior, superiorul explică inferiorul. Instinctul fizic provine dintr-un instinct meta-fizsc. Năzuinţa primordială

este aceea către *fiinţă;* este, într-adevăr.

C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica,* Florenţa, 1922, p. 88.

o năzuinţă metafizică, iar atât impulsul biologic al autoconservării, cât şi cel al reproducerii sunt „precipitate" ale ei, materializări care-şi creează, la nivelul lor, propriile lor determinisme fizice. De îndată ce este epuizată fenomenologia umană, care, plecând de la beţia hiperfizică, de la o exaltare transfigurantă şi anagogică, îşi găseşte limita inferioară în orgasmul propriu-zis carnal ca funcţie genezică, se trece la formele sexualităţii caracteristice animalelor şi aşa cum în diversele specii animale trebuie să vedem specializări degenerative ale posibilităţilor latente în fiinţa umană, specializări încheiate pe drumurile fără ieşire ale unor tipuri co reprezintă o dezvoltare întreruptă, grotescă, obsesivă a acelor posibilităţi – în acelaşi fel trebuie să examinăm toate corespondenţele posibile dintre viaţa sexului şi a dragostei la om, pe o parte, şi în regnul animal pe de alta: disocieri, absolutizări întunecate şi extreme ale unora sau altora dintre aspectele erosulu uman, iată ce anume găsim în regnul animal.

Vedem astfel cum magnetismul sexului împinge şi călăuzeşte! specii – adesea în mod telepatic – în migraţii nupţiale întinse pe distanţe nemaiauzite şi implicând privaţiuni şi situaţii care ucid pe drum bună parte dintre migranţi, numai pentru a ajunge la locul J unde se poate face fecundarea germenilor sau depunerea ouălor. Vedem numeroasele tragedii ale selecţiei sexuale printre animalele! de pradă, impulsul orb şi adeseori distructiv al luptei sexuale care, S dincolo de aparenţe, nu se duce pentru posedarea femelei, ci pentru i posedarea *fiinţei,* căutată cu atât mai multă sălbăticie cu cât mai îndepărtat e planul unde ar putea fi găsită. Vedem cum cruzimea! metafizică a femeii absolute se amplifică în cruzimea

lăcustei călugăriţe *(Mantis religioasă),* care-şi ucide masculul cu prilejul, acuplării imediat după ce-l foloseşte; vedem fenomene analoage în: viaţa himenopterelor şi a altor specii: nunţi ucigaşe, masonii *în* căror viaţă ia sfârşit după actul procreativ sau care sunt ucişi şi devoraţi chiar în cursul actului sexual, femele care mor după ce îşi depun ouăle fecundate. Vedem la batracieni acuplarea absolută, neîntreruptă nici de răni sau mutilări mortale, iar în erotica melcilor, limita extremă a nevoii de contact complet prelungit şi *în* sadismului penetraţiei multiforme. Vedem cum fecunditatea „pe] M letară" umană devine pandemie şi înmulţire indefinită la speciile inferioare, până când ajungem la nivelul unde, cu hermafroditismul moluştelor şi al tunicierilor şi cu partenogeneza organismelor

monocelulare, cea a protozoarelor şi a unora dintre ultimele metazoare „întâlnim, invertit, pierdut în biosul orb şi nediferenţiat, acelaşi principiu care stă la începutul întregii serii descendente. Acestea sunt formele pe care un Remy de Gourmont le-a descris în cartea sa *Physique de l'amour*32. Toată această lume de corespondenţe ne apare însă acum sub o lumină diferită: nu ni se mai revelează antecedentele crosului uman, stadiile lui evolutive inferioare, ci formele liminale ale involuţiei şi dezintegrării sale sub formă de impulsuri automatizate, demonizate, lansate în ilimitare şi absurditate. Dar cum să nu recunoaştem că în unele caracteristici ale acestui eros animal – chiar acolo unde am vrea să vorbim despre omnipotenţa „voinţei speciei" – rădăcina lui metafizică devine mai vizibilă decât în numeroase forme degenerate şi „spirituale" ale dragostei umane? Căci putem citi acolo, printr-un reflex inversat, ceea ce, dincolo de viaţa efemeră a individului, este purtat de voinţa fiinţei absolute.

Aceste semnificaţii ne oferă şi punctele de plecare corecte ca să putem înţelege elementul cel mai profund care acţionează în spatele existenţei omeneşti de fiecare zi. Pe planul vieţii de relaţie, bărbatul are nevoie de

dragoste şi de femeie pentru a scăpa de angoasa existenţială şi a-şi făuri un sens pentru existenţa sa; inconştient, el caută un surogat oarecare, acceptând şi hrănind toate iluziile. S-a vorbit pe drept cuvânt de „atmosfera subtilă emanată de sexul femeiesc de care nu ne dăm seama atâta timp cât suntem cufundaţi în ea; când însă ne lipseşte, simţim în propria noastră existenţă un gol tot mai mare şi suntem chinuiţi de o aspiraţie vagă către ceva atât de puţin definit, încât nu ni-l putem explica" (J. London). Sentimentul acesta alcătuieşte substratul sociologiei sexului, al sexului ca factor al vieţii în comun: de la căsătorie la dorinţa de a avea o familie, copii şi descendenţă, dorinţă cu atât mai vie, cu cât decazi mai mult de la nivelul magic al sexului şi

32 R. de Gourmont, *La physique de l'amour*. Paris, ed. A 1 l-a 1912, p. 120: „Invenţiile sexuale ale omenirii sunt aproape toate anterioare sau exterioare omului. Nu exista niciuna al cărei model, chiar perfecţionat, să n-ai fie oferit de animale, de cele mai umile dintre ele". P. 141: „Nu există desfrâu [omenesc] care să nu-şi regăsească tipul în natură în termeni de normalitate", care adică să nu figureze acolo ca mod de a fi spontan şi neschimbat al anumitor specii animale. Fireşte, de Gourmont foloseşte invers toate corespondenţele întâlnite, şi anume pentru a readuce erosul uman în ansamblul celui animal.

Intuieşti confuz deziluzia năzuinţei celei mai adânci a fiinţei, dindărătul mirajului fulgerător survenit în clipele primelor contacte şi în culminaţiile pasiunii. Domeniul acesta, în care omul domesticit închide îndeobşte sexul mai cu seamă în zilele noastre, poate fi numit prea bine domeniul subproduselor de gradul al doilea ale metafizicii sexului şi, în accepţia dată de Michelstaedter unor asemenea expresii, o lume a „retoricii" care se substituie lumii „persuasiunii" şi adevărului33. Şi mai marginal, şi de asemenea ca o, direcţie în sine, se află căutarea abstractă şi vicioasă a plăcerii v nerice ca narcotic şi calmant de

ultimă instanţă contra lipsei de sens a existenţei finite. Consideraţii asupra cărora va trebui să revenim.

16. Afrodita Urania. Erosul şi frumuseţea

Am arătat că, la Platon, Diotima, după ce vorbeşte despre nemurirea temporală în cadrul speciei, face aluzie la „iniţierea deplină în misterele dragostei". Urmând să se ocupe de acestea, Diotima reia oarecum o teorie care, în *Banchetul,* îi fusese atribuită lui Pausanias, şi anume că există două feluri de dragoste, în măsura în care există două Afrodite, Afrodita Urania şi Afrodita Pandemia34: unul e dragostea vulgară, celălalt fiind dragostea de natură divină.

Pătrundem astfel într-o zonă mai degrabă problematică. Mai nu se pare că nu avem de a face cu mistere mai înalte, ci cu un excurs în umanismul pur al culturii, atunci când Diotima le opune celor ce procreează carnal pe aceia ce dau viaţă unor fii nemuritori prin creaţiile lor de artişti, legiuitori, moralişti şi alţii asemenea lor. „Tot li s-au şi înălţat – spune Diotima – nenumărate monumente cu caracter sacru, pentru faptul de-a fi lăsat astfel de urmaşi; dar nu cunosc pân-acum vreun monument ridicat pentru pruncii omeneşti". 35 O nemurire de genul acesta, care se reduce la simpla supravieţuire întru faimă şi în amintirea oamenilor este, firește, încă şi mai efemeră decât aceea proprie supravieţuirii întru jM găsim într-un domeniu absolut profan, amfopi» în ţ» şi fijiwnă

33 în acest context, se pot cita cuvintele *Coranului* (LXIV, 14): „O, voi cei *o* credeţi, în femeile şi fiii voştri cu adevărat se află un duşman pentru voi: feriţijj de ei".

— *Banchetul,* 180 de.

35 *Ibid.,* 209 de.

unde s-a ajuns ca membrii foarte muritori ce alcătuiesc*l'Académie Française* să fie denumiţi în mod ironic, Jes Immortels". Dar şi o învăţătură a misterelor greceşti susţinea că oameni îndreptăţiţi să aspire la

această nemurire, ca de pildă un Epaminonda sau un Agesilaos, n-ar fi trebuit să se aştepte pe lumea cealaltă la destinul privilegiat de care s-ar fi putut bucura până şi răufăcătorii, cu condiţia să fi fost iniţiaţi[36]. Pentru că Diotima crede însă că acele opere omeneşti dătătoare de nemurire au fost inspirate de dragostea pentru frumuseţe, ea se ocupă mai departe de dragostea prilejuită de frumuseţe, expunând un soi de estetică mistico-extatică.

Pentru problema schiţată aşa cum am făcut-o noi, o asemenea teorie oferă prea puţine elemente utilizabile. Ea pleacă de la un dualism care în fond desexualizează ansamblul. În fapt, e vorbă acum de un eros care nu mai e acela suscitat de către o femeie, de raportul magnetic cu o femeie, ci de acela trezit de către o frumuseţe care, treptat, nu mai e nici măcar cea a trupurilor şi nici frumuseţea unei fiinţe sau a unui obiect particular, ci este frumuseţea în abstract sau în absolut, frumuseţea ca idee[37]. Până şi mitul cu rol de cheie se schimbă: erosul ce stă sub semnul Afroditei Urania se identifică cu acela care, în *Phaidros,* se bazează pe anamneză, pe „amintirea" nu a stării de androginie, ci a stării prenatale, când sufletul contemplă lumea divină şi astfel se împlinea ceea ce pe drept cuvânt se poate numi cea mai fericită dintre iniţieri, celebrată ca fiinţe desăvârşite[38]. Dragostea legată propriu-zis de sex este prezentată în schimb ca efect al precumpănirii calului negru faţă de cel alb înhămaţi la carul simbolic al sufletului şi pe care-l trag în înalturi[39] şi aproape ca o cădere datorată unei lipse din amintirea transcendentală: „Acela care nu e de curând iniţiat, sau care s-a ticăloşit, nu este în stare să se ridice sprinten de aici acolo, în preajma frumuseţii înseşi, atunci când se întâmplă să contemple ceea ce poartă, în lumea de aici, numele ei. Încât văzând-o, el nu îi dă cinstirea cuvenită, ci, mânat doar de plăcere, asemeni dobitoacelor ce merg în patru-labe, el se pune pe zămislit cu trupul". [40] De

[36] Cf. Diogenes Laertios, VI, II, 39.

37 *Banchetul,* 210 a-212 a.
38 *PhaMros,* 248 – 250. Htf*248.254 a
„*Ibid.; 250 e.*

aici, următoarea definiţie, destul de problematică, a dragostei curente: „Dorinţa oarbă biruie judecata care ne împinge pe calea cea dreaptă, ne mână către plăcerea pe care o simţi în preajma frumuseţii şi, întărită apoi cu mult mai tare de dorinţele cu care se înrudeşte în căutarea trupeştii frumuseţi, ea iese învingătoare prin drumul ce-a deschis, după ce şi-a luat numele chiar de la tăria eu chemându-se «iubire»". 41 Marsilio Ficino42, după ce defineşte dragostea adevărată ca „dorinţă de frumuseţe", merge atât de departe, încât spune că „turbarea venerică", „pofta de împreunare trupească şi Dragostea nu numai nu sunt aceleaşi mişcări, ci chiar se arată a fi contrare" 43.

În tot acest complex, poate fi utilizată doar ideea unui eros în care, prin transpunere şi exaltare, e împiedicată degradarea animalică şi genezică, cu condiţia ca el să continue a fi în legătură cu femeia şi cu polaritatea sexuală: vom reveni asupra acestei probleme când vom trata, de exemplu, latura internă a aşa-numitei „iubiri curteneşti" medievale. În schimb, cu teoria dragostei ca dorinţă după frumuseţea pură, abstractă putem rămâne în domeniul] unei metafizici, dar ieşim cu certitudine din cel al unei metafizicii a sexului. Avem, pe de altă parte, motive să ne îndoim că acea teorie are legătură, aşa cum pretinde Diotima, cu vreo doctrina întemeiată pe mistere. Dacă tema androginului revine deseori] după cum vom vedea, în misteriosofia şi esoterismul celor mai diverse tradiţii, nu putem spune acelaşi lucru despre tema, iubiri platonice" 44. Chiar în dezvoltările mai târzii, aceasta din urmă şi

41 Ibid:, 238 s-o.
«*Sopra Io Amore,* VII, 15; I, 3.
43 *Ibid.,* I, 3. O idee curioasă, la Ficino *(ibid.,* VI, 14), care-l urmează aici {fi Platon (cf. *Banchetul,* 181 c) este

considerarea dragostei homosexuale pentru efebi ca mai, apropiată de frumuseţea pură şi de Afrodita Urania decât erosul trezit de fi femeie, deoarece în cel de-al doilea caz bărbatul ar fi impulsionat de voluptatea actului veneric, ca şi cum în mod obişnuit dragostea homosexuală nu ar avea la rândul ei dezvoltări carnale: şi discursul lui Alcibiade din *Banchetul* (214 şi urrj arată chiar foarte limpede cât de puţin „platonică" putea fi iubirea grecească prea adolescenţi. Vom reveni asupra acestui aspect în anexa la prezentul capitol. Pai (-fim., III, V, 1; III, V, 7) apreciază în ce-l priveşte drept ruşinoase şi anorn iubirile homosexuale, drept boli ale unor degeneraţi „care nu derivă din e fiinţei şi nici consecinţe ale dezvoltării acesteia nu sunt".

44 După câte ştim, singurul caz constă în acel *nazar ilă-l-mord* al unor mi iniţiatice arabe, care reia tema dragostei platonice din *Phaidros* întemeiată pel museţea întrupată de către efebi, legitimându-se cu următoarele cuvinte ale Pltului: „L-am Văzut pe Stăpânul meu sub forma unui adolescent imberb".

prezintă aproape exclusiv ca, o simplă teorie filosofică: nu se cunoaşte nimic despre şcoli mistice sau misterice, în care dragostea platonică să fi condus la o tehnică a extazului pusă efectiv în aplicare, în timp ce mistica plotiniană a frumuseţii are de la bun început alt caracter (la Plotin, frumosul e pus în legătură mult mai adesea cu „ideea" care „uneşte şi guvernează natura vrăjmaşă, amorfă"; de aici şi o relaţie, total exclusă din domeniul tensiunilor erotice şi al sexului, cu frumuseţea proprie unei forme şi unui domeniu interior, vădită „în măreţia cugetului, în dreptate, în înţelepciunea pură, în energia virilă a chipului sever, în demnitatea şi în pudoarea care se arată într-o atitudine cutezătoare, fermă, imperturbabilă şi, pe o treaptă şi mai înaltă, în – o inteligenţă demnă de un zeu şi revărsându-şi strălucirea asupra a tot ce e în exterior" 45). În sfârşit, nu am putea

spune până la ce punct depinde de o constituţie diferită a omului modern faptul de a considera corectă ideea lui Kant, Schopenhauer şi a unor estetici recente, potrivit căreia principala caracteristică a sentimentului estetic, adică a emoţiei trezite de către „frumos", este „apolinismul" ei, lipsa ei totală de legături cu facultatea de a dori şi cu erosul. Dacă vrem, dimpotrivă, să luăm în considerare sexul, o observaţie absolut banală arată că o femeie privită exclusiv din unghiul frumuseţii pure nu este femeia cea mai aptă să trezească, magnetismul sexual şi dorinţa; ea este asemenea unui nud de marmură, cu forme perfecte, statuie care, contemplată, poate trezi, desigur, o emoţie estetică, fără a spune însă nimic în termenii erosului. Îi lipseşte calitatea *yin,* demonicul, abisalul, fascinaţia". Deseori, femeile care au cel mai mare succes nu pot fi definite ca într-adevăr frumoase.

Ca atare, teoria platoniciană a frumuseţii constituie un caz excepţional, care nu e deloc uşor inteligibil sub raport existenţial. În ansamblu, iubirea platonică ar putea fi pusă în legătură cu o stare de beţie specială, pe jumătate magică şi pe jumătate intelectuală (beţie a formelor pure): deosebită ca atare de „calea umedă".

45 Plotin, *Ei îneade,* I, VI, 3; VI, 5.

Stendhal *(De l'amour,* XX), după ce spune: „Dragostea-pasiune este mai arf fESft aceea pentru frumuseţe", relevă: „Poate că bărbaţii care nu sunt sus

P'biiH încerce dragostea-pasiune sunt cei care simt în modul cel mai viu efectul frumuseţii; cel puţin, aceasta este impresia cea mai puternică pe care o pot primi din partea femeilor".

(via umida) din dragostea misticilor şi inseparabilă de spiritul unei civilizaţii care, la fel ca şi cea grecească, vedea consacrarea divienului în tot ce reprezintă limită şi formă desăvârşită47. Aplicate; însă în domeniul relaţiilor dintre cele două sexe, concepţii de genii acesta conduc la

un dualism paralizant. Îl vedem astfel, de pild pe un Giordano Bruno care, ocupându-se de „eroicele avânturi *(eroici furori*) cu referire la teoria platoniciană, începe cu un aţa violent împotriva acelora care se supun dragostei şi dorinţei d femeie, oferind o imagine necruţătoare a acesteia din urmă: „Ace extremă nedreptate şi greşeală a naturii, care, cu o aparenţă, umbră, o fantasmă, un vis, o vrajă circeică pusă în slujba descendenţei, ne amăgesc sub chipul frumuseţii, care deopotrivă vini şi trece, naşte şi moare, înfloreşte şi se ofileşte; şi este atât de puţi: frumoasă pe dinafară, pe cât în fiinţa ei cea mai lăuntrică şi tornic adevărată încap o corabie, o-dugheană, o vamă, o piai întreagă cu toate murdăriile, otrăvurile şi veninurile câte Le-a putu zămisli natura noastră maşteră; care, după ce-şi primeşte sămânţa ce-i e servită, plăteşte adesea cu o duhoare, cu *v* căinţă, cu oi tristeţe, cu o sfârşeală… şi cu alte şi alte rele, vădite pentru toată lumea”. 48 Drept care, Giordano Brunoxar vrea ca femeile să fie onorate şi iubite „numai în măsura în care le suntem datori p puţinul, timpul şi prilejul acela, când nu au alte virtuţi decât ces naturale, adică frumuseţea, strălucirea, serviabilitatea, fără de care ar merita să fie socotite ca mai zadarnic născute pe lume decât o ciupercă nesănătoasă ce ocupă pământul în dauna unor plante njfl folositoare”. 49 Reiese de aici cu limpezime că concepţia dubluM eros duce la o sălbăticire şi la o degradare a dragostei sexuale la o necunoaştere a tuturor posibilităţilor sale mai profunde. Acelaşi Giordano Bruno, în epilogul operei citate, Giulia, simboM femeii reale, le spune celor îndrăgostiţi de ea şi cărora li se refuza că „prin cruzimea mea, pe-atât de îndărătnică, pe cât de simplăj

47 într-o civilizaţie diferită, chiar dacă vrem să considerăm nu drept real profunde, capabile să ne mântuie de o existenţialitate scindată şi angoasată, ci e simple presentimente ale transcendenţei, rămâne un fapt că nu atât frumuseţe femei sau a unui efeb ori a unei opere sau

instituţii umane suscită asemene sentimente, cât mai curând contemplarea a ceea ce reflectă în natură, într-un i altul, acea transcendenţă sub forma unei simplicităţi, a unei nemărginiri şi imensităţi depărtate de omenesc.

48 G. Bruno, *Degli eroici furori,* Proemio, ed. Univ., pp. 6 – 7. *Ibid.,* p. 8.

Tf.

nevinovată" le-a acordat favoruri incomparabil mai mari „decât ar fi putut altminteri obţine prin oricare bunăvoinţă a mea"; pentru că, abătându-i de la dragostea omenească, le îndrumase erosul către frumuseţea divină50. Aici, sciziunea a devenit completă, direcţia e diferită de cea care poate avea o relaţie oarecare cu sexul, fie şi în transfigurări „exaltate" 51.

Plotin a ştiut să menţină tot acest mănunchi de idei al „platonismului" în limitele sale judicioase, avându-l în vedere, pe lângă cel ce „iubeşte numai frumuseţea, pur şi simplu", şi „pe cel pe care dragostea îl împinge până la unire şi care nutreşte, în plus, dorinţa de nemurire în cele muritoare şi caută frumosul într-o zămislire şi într-o formă de frumuseţe ce se continuă". „Astfel, cei ce iubesc frumuseţea în trupuri, deşi dragostea lor are o natură amestecată, iubesc totuşi frumuseţea şi, iubindu-le pe femei pentru a perpetua viaţa, iubesc ceea ce este veşnic". 52

17. Impulsul sexual. Mitul despre Poros şi Penia

Tot în *Banchetul* este amintit încă un mit, care închide în sine, sub o formă criptică, o semnificaţie profundă. E vorba de o versiune deosebită a originii zeului Eros. Când s-a născut Afrodita, zeii au făcut un festin în grădina lui Zeus. La el a luat parte şi Poros, care, la un moment dat, a fost copleşit de beţie şi de oboseală. Penia, care venise să cerşească şi rămăsese în pragul grădinii, profită de starea lui şi făcu astfel încât Poros să se unească cu ea, deoarece îşi pusese în gând să aibă un copil cu el.

Copilul a fost însuşi Eros53. S-au propus diverse interpretări privitoare la Poros şi Penia. Sem

50 *Ibid.,* II, 5.

50 O consecinţă particulară a teoriei despre iubire ca „dorinţă de frumuseţe" este că, de vreme ce frumuseţea somatică e savurată doar cu ochii, orice alt simţ w afara văzului ar trebui să fie exclus din eros şi relegat în domeniul dragostei animalice. Pornind de aici, M. Ficino *(op. cit.,* II, 8) scrie: „Pofta de-a atinge nu face parte din Dragoste şi nu constituie niciun afect al îndrăgostitului, ci e un soi de lascivitate şi tulburare a omului înrobit". Dacă am recunoscut rolul esenţial pe care-l are privirea în magia sexului, la fel de cert e alimentul fluidic pe care atât simţul «ctil cât şi cel olfactiv îl furnizează pentru dezvoltarea şi intensificarea stadiului „Nil al erosului.

32 Plotin, hn., I, V, 1. *„Banchetul,* 203 s-o.

nificaţia cea mai profundă, validată de contextul întregului pasaj, este că Poros exprimă plinătatea, adică, metafizic vorbind, fiinţa, iar Penia, lipsa, privaţiunea (de fiinţă), acea crrrfpeciţ cu rol atât de important în filosofia grecească, unde e asociată în esenţă cui conceptul de „materie"! de *lă Xx*| (cf. Mai jos, § 31). Într-o atmo-3 sferă identică cu aceea de la naşterea Afroditei, adică sub semnul acestei zeiţe, fiinţa, într-un moment de ebrietate oarbă, se împreunează cu nefiinţa; „şi această unire iraţională (Poros, beat, *îşi* trădează aici propria natură, care, după cum se spune, este cea ai unui fiu al zeiţei Metis, înţelepciunea, cuminţenia) caracterizează] şi produsul ei, dragostea şi dorinţa personificate de către Eros

Din punctul acesta de vedere, Eros prezintă şi sub alt raporf caracterul intermediar, ambivalent, despre care am vorbit; este deopotrivă, bogat şi sărac ca urmare a dublei eredităţi, patern şi maternă; deşi este un „vrăjitor de temut" şi un „vânător aducător de nelinişte", poartă în sine

lipsa, nefiinţa proprie Peniei, şi nu ajunge niciodată la posesiune (rodul ei „îi scăpa mereu, p> nesimţite"). Muritor pe de o parte, este şi nemuritor ca urmări a eredităţii sale paterne; ceea ce înseamnă că moare, se stinge pentru a reînvia din nou, fără sfârşit. Cu alte cuvinte, e o sete, pentru care orice satisfacere este momentană şi iluzorie. Aceas e natura Iubirii, a lui Eros, în calitatea lui de „slujitor credincidj al Afroditei" 54.

Explicat în aceşti termeni şi eliminând unele referiri intelectul lizante aflate în expunerea lui Platon, mitul unei asemenea originii a lui Eros este profund. El luminează semnificaţia metafizică *a* dorinţei extroverte a sexului ca substrat al „ciclului procreaţieM relevându-i contradicţia fundamentală şi incurabilă.

Mitul acesta poate fi asociat cu o serie de alte mituri care, sufl diverse forme, fac aluzie la sensul „căderii". Împreunarea în star* dabeţie a fiinţei (Poros) cu „lipsa de mijloace" (Penia) echival iează, în fond, cu dragostea mortală a lui Narcis pentru proprijs imagine reflectată de ape. Cu deosebire în tradiţiile orientale, la ba» existenţei finite şi dominate de iluzie, Măvă, e aşezat faptul mi9 terios şi iraţional consfând într-o sincopă sau întunecare transceM dentală (respectiv beţia sau leşinul lui Poros) şi într-o dorinţă să nu impuls care au împins-o pe fiinţă să se identifice cu „celălaff (celălalt-în-raport-cu-fiinţa). Din cauza aceasta, fiinţa e supă

54 *Ibid.,* 203 c-204 a.

legii dualităţii şi a devenirii şi chiar dă naştere acestei legi, iar dorinţa, setea, ajunge să fie rădăcina existenţei sale în timp55.

Aici putem aduce în discuţie exegeza lui Plotin cu privire la dubla naştere a lui Eros. Prima dintre aceste naşteri e pusă în legătură cu Afrodita Urania, înfăţişată de către Plotin ca reprezentare a replicii feminine la principiul intelectual pur masculin sau voci Jţ. Fecundată

de acesta şi unită pe veci cu el, ea produce erosul: acesta e dragostea primordială care ia naştere între cei doi şi din prdpria lor frumuseţe: dorinţă reciprocă a iubitului şi a iubitei, care-şi văd fiecare propriul reflex în celălalt, de a procrea fiinţe spirituale56. Cât despre cea de-a doua dintre naşterile lui Eros, Plotin se referă chiar la mitul lui Poros şi al Peniei. Erosul procreat de acest cuplu este dorinţa ce se aprinde în regiunea inferioară, marcat de iraţionalitate şi de o eternă privaţiune şi apărut în lumea de aici din unirea lui însuşi cu un simplu reflex, cu o fantasmă a „binelui" adevărat (mitul lui Narcis). Plotin scrie: „Astfel, raţiunea unită cu iraţionalul a produs, dintr-o dorinţă indusă în eroare şi dintr-o substanţă insuficientă, ceva imperfect şi impotent, ceva sărac născut dintr-o dorinţă iluzorie şi dintr-un intelect corespunzător [ei]... Şi el [erosul] rămâne atârnat de Psyche [echivalentă aici cu Penia], din care s-a născut, ca de obârşia lui, lăsând la o parte amestecul cu logosul ce nu a rămas în el, dar care s-a amestecat cu substanţa infinită [materia, x> rj l... Şi astfel, dragostea aceasta este asemănătoare unui tăun chinuit de dorinţa lui nesatisfăcută, fiindcă după ce obţine satisfacţia, privaţiunea îi stăruie, întrucât plenitudinea nu poate; rezulta dintr-un amestec, ci poate exista numai în ceea ce are completitudinea în sine, în virtutea propriei naturi: căci ceea ce este dorinţă născută dintr-o pâgubire a naturii, chiar dacă ar găsi întâmplător o satisfacţie, va reîncepe necontenit să dorească, satisfacţia aceea nefiind altceva decât un înlocuitor ocazional al lipsei sale de mijloace, pe când satisfacţia adecvată s-ar afla exclusiv în natura logosului". 57

55 Dorinţa – sau setea – ca substrat metafizic al existenţei finite *(tahna* din îndism, cf. şi *concupiscentia originalis* a teologilor catolici) trebuie, firește, distinsă de dorinţa în sens specific sexual, care e doar o manifestare particulară a celei dintâi.

56 Plotin, nu., III, V, 2.

57 *ibid.,* III, V, 7.

Dacă filosofii greci au văzut ca substanţă şi sens al *yeveaiq-ei,* al existenţei închise în ciclul etern al procreaţiei, starea a „ceea ce e şi nu e", o „viaţă amestecată cu non-viaţă", aceasta e însăşi natura dragostei şi a dorinţei revelate în mitul lui Poros şi al Peniei. Şi îndrăgostiţii, moştenitori ai beţiei de care a fost înfrânt Poros la naşterea Afroditei, nu-şi dau seama că, în timp ce, dorind şi procreând, îşi închipuie că duc mai departe viaţa, dau lor înşile moartea, că în timp ce îşi închipuie că depăşe: dualitatea, o reconfirmă58. Lucrurile stau astfel tocmai peni că dorinţa, când este impuls sexual extravertit în funcţie „altul", cum e la cei mai mulţi, implică privaţiunea, o privaţii înnăscută elementară, şi chiar atunci când crede că se satisface ea o confirmă, consolidează legea dependenţei, a insuficienţei, a neputinţei de „a fi" în sens absolut. Renunţi la viaţa absolut când o cauţi în afară, vărsându-te şi pierzându-te în femeie. Acesta, paradoxul setei, dacă o considerăm din punct de vedem metafizic: satisfacerea nu stinge setea, ci o confirmă, presupu-inând un „da" adresat ei. Este eterna privaţiune a Erosului, căruia; posesia îi scapă întotdeauna, a Erosului care, dacă renaşte mereu, renaşte cu aceeaşi privaţiune, cu aceeaşi nevoie. Aşa se face să în unirile determinate de erosul devenit impuls sexuali extravertit şi pandemic diadă nu e depăşită: dualitatea presupusă de situaţia de impuls sexual (bărbat şi femeie). Se regăsesM fatalmente în rezultat: actul ajunge, prin urmare, să aducă viaţă pe „altul", pe copil. Altul care, sub figura femeii, a coi diţionat un moment de extaz beat şi spasmodic şi de unire, vi reapărea în general ca altul, de astă dată sub figura copilul! căruia, odată cu viaţa, i se transmite şi destinul recurent morţii (nemurirea muritoare a lui Eros); copilul,

cu care vei avea, într-adevăr, o descendenţă, o continuitate, dar pe aceea M speciei, pe aceea a atâtor existenţe separate ce urmăresc, fiecărei zadarnic fiinţa, dar nu continuitatea unei conştiinţe transces dental integrate, care să pună capăt curgerii. S-a putut astfeH spune că odrasla îşi ucide tatăl şi că zeul pământului îi amăgeşte pe cei ce cred că-şi găsesc în femeie complementul şi sfârşitul neliniştii. Naşterea animală sincopează şi întrerupe naştere»!

38 Pentru tot ce urmează, cf. J. Evola, *Lo Yoga deliu potenza,* ed. cit., pp. **30B** şi urm.

eternă sau renaşterea. Eterogeneza (procreaţia celuilalt, a copilului) ia locul autogenezei – a integrării androginice59.

Toate acestea le putem considera drept o nouă contribuţie la metafizica a ceea ce am numit direcţia de cădere a erosului. Şi tot* în legătură cu acest context, deseori în lumea tradiţională, în Orient ca şi în Occidentul antic, divinităţile iubirii şi ale fecundităţii, au fost, în acelaşi timp, divinităţi ale morţii. E cunoscută, bunăoară, inscripţia de pe un mormânt dedicată lui Priap: *Custos sepulcripene districto deus Priapus ego suw. Mortis et vitae locus.*

Aici ne putem referi şi la una din interpretările posibile ale altui cunoscut mit grecesc, mitul Pandorei. Înlănţuirea lui Prometeu, căruia Zeus i-a luat înapoi focul, are drept pandant darul Pandorei, al femeii dorinţei, al „obiectului unei speranţe ce va fi înşelată", făcut de către zei lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Epimeteu (= „cel ce-şi dă seama prea târziu") trebuie efectiv considerat nu ca o fiinţă distinctă, ci ca alt asgect al titanului, din aceeaşi substanţă titanică şi el, dar mai mărginit. În cazul lui, e ca şi cum zeii ar fi găsit o cale pentru a zădărnici încercarea prometeică întreprinsă sub forma proprie erosului. În ciuda avertismentului lui Prometeu, Epimeteu acceptă

darul, adică pe Pandora, se lasă fermecat de ea, se bucură de ea, fără a-şi da seama de înşelăciunea în care l-a atras dorinţa lui – motiv de râs pentru olimpieni. În cutia Pandorei, a femeii ce se numeşte astfel fiindcă părea să adune în sine darurile tuturor zeilor, nu rămâne decât speranţa înşelătoare. Mitul spune că, odată cu Pandora, se încheie o epocă; prin femeia dorinţei, în lume intră moartea60.

În acest context, putem înţelege şi motivul pentru care femeia şi sexualitatea sunt condamnate de către cei ce caută să dobândească nemurirea şi să depăşească condiţia umană pe drumul direct al ascezei. Numai într-un asemenea cadru, nicidecum în cel al platonismului, unui Eros i se poate contrapune alt Eros. Abstracţie făcând de ceea ce vom spune la începutul capitolului VI

59 De comparat, pe planul profan, următoarele cuvinte ale lui H. Bergson, *L'évolution deatrice* (Paris, ed. A 29-a, 1932, p. 14): „Individualitatea îşi adăposteşte, aşadar, inamicul la ea acasă. Dorinţa pe care o simte de a se perpetua în timp 0 osândeşte să nu fiejâiciodată completă în spaţiu".

M Hesiod, *Theog.,* 521 *Erga,* 48 şi urm. Interesantă e exegeza lui Zosimos jeLK, 3, textul lui Berthelot): „Hesiod numeşte legătura cu care a fost înlănpit „fomeleu, omul exterior. După care a fost trimisă altă legătură, Pandora, *pe care* vrei o *numesc Eva*. Alegoric vorbind, Prometeu şi Epimeteu sunt o singură fiinţă" neascuuarea lui Epimeteu faţă de Prometeu a fost. /aţă" de spiritul său *nous". V-ollection des anciens Alchimistes Grecs,* Paris, 1887.)

despre „curgerea în sus" şi despre regimul transmutaţiilor, aici orizontul e identic cu cel schiţat anterior: erosului ca beţie pozitivă, într-un circuit magnetic în care cealaltă fiinţă serveşte numai ca aliment, iar diada e de la bun început rezolvată, i se opune erosul carnalizat şi disperat, sete şi impuls sexual, efort orb de auto-

confirmare printr-un act de posesie iluzorie, care eşuează în procreaţie, în actul genezic animalic.

Sub acest aspect, punctul decisiv şi-a găsit pesemne cea mai bună expresie în unele formulări ale Evangheliilor necanonice, de inspiraţie mistericăşi gnostică. În *Evanghelia egiptenilor* citim: „Deoarece se spune că Mântuitorul ar fi lămurit: «Am venit ca să pun capăt lucrării femeii, adică a poftei *(cupiditas, iniov [un),* lucrarea zămislirii şi a morţii»". Aceasta e deci prima posibilitate. **Mai** departe: „După ce Domnul a vorbit în chip potrivit despre împlinirea timpurilor, Salomeea a întrebat: «Până când vor muri oamenii?» şi a răspuns Domnul: «Până când voi femeile veţi naşte»; şi când aceea adăugă: «Bine am făcut deci că nu am născut», Domnul răspunse: «Mănâncă din orice plantă, ci din aceea ce are amărăciunea [morţii] să nu mănânci». Şi când Salomeea întrebă când aveau să se vădească lucrurile ce le cerea, Domnul zise: «Când haina ruşinii va fi călcată în picioare şi cei doi vor deveni unul, iar bărbatul cu femeia nici bărbat, nici femeie»". 61

De aceea a vorbit Plotin despre o dragoste care este o boală a sufletului: „Ca atunci când dorinţa după un bine poartă în sine un rău". 62 A definit astfel cu exactitate ambivalenţa fenomenului de care ne ocupăm.

Punctele de referinţă esenţiale ale metafizicii sexului sunt acurm fixate. Pe scurt, am indicat în primul rând semnificaţia metafizică a erosului ca fapt primordial, coferindu-ne la mitul, androginul» Apoi, starea, sau experienţa, erosului ce se supune acestei sem

61 *Apud* Clement Alexandrinul, *Stromata,* **III,** 9, 63; **III,** 9, 64 şi urm.; III, **13§** 92. Cf. şi cuvintele puse în gura unui iniţiat gnostic: „Năam recunoscut şi m-i adunat de pretutindeni; eu nu am însămânţat fii ai Arhontelui [zămislind], ci smuls rădăcinile şi am adunat mădularele [mele] care erau risipite peste tot: ştii cine eşti, pentru că sunt din tărâmul de sus" *(apud* G.R.S. Mead, *Fragments of*

Faith Forgotteni Londra, 1900, trad. It., Ars Regia, Milano, 1909, p. 437).

62 Plotin, *Enn.,* **III,** V, 1.

nificaţii (tendinţă spre reintegrare, spre fiinţă, spre starea nondual din care am decăzut) a fost inserată într-un context mai amplu, fiind pusă alături de alte forme de extaz şi de exaltare activă dezindividualizantă *(\iccvia),* despre care lumea Antichităţii credea că ar fi capabile, sub o formă sau alta, într-o măsură sau alta, să ridice condiţia umană şi să ducă la contacte cu suprasensibilul. Reluând şi dezvoltând distincţia platoniciană, am indicat însă diferenţa dintre o „manie" determinată de jos şi o „manie" determinată de sus, precum şi ambivalenţa corespunzătoare a faptului extatic. Am dedus apoi metafizica „supravieţuirii în specie" şi a „instinctului de reproducere" în termenii unei deplasări involutive a semnificaţiei primare existente în eros, adică a voinţei de fiinţă absolută şi de nemurire. Din aceeaşi perspectivă, în raport cu unele faze involutive mai accentuate, am examinat pe scurt sexualitatea lumii animale: metafizica ne-a furnizat, şi aici, cheia biologiei, dar şi a compensaţiilor pe care omul obişnuit şi le creează înr viaţa sexuală socializată. O interpretare adecvată a mitului lui Poros şi al Peniei ne-a îngăduit, în sfârşit, să intuim structura forţei ce alimentează, în privaţiunea sa incurabilă şi perenă, ciclul etern al procreaţiei, către care conduce, în pofida a toate, sub semnul biosului, impulsul fiinţei scindate de a nu sfârşi niciodată.

Aceste date sunt suficiente spre a ne orienta în analiza diverselor aspecte şi a formelor mixte în fenomenologia erosului deopotrivă profan şi sacru: această analiză, întregită cu o consideraţie asupra mitologiei bărbatului şi a femeii şi cu observaţii despre tehnicile de magie sexuală, va face obiectul. Capitolelor următoare.

ANEXĂ LA CAPITOLUL II

18. Despre homosexualitate

Homosexualitatea este un fenomen care, dată fiindu-i răspândirea, nu poate fi ignorat de o doctrină a sexului. Goethe a putut să scrie că „ea e la fel de veche ca şi omenirea, drept care se poate spune că face parte din natură, fiind totuşi împotriva naturii". Dacă este >. O enigmă care, cu cât încerci să o analizezi ştiinţific, cu atât apare

mai misterioasă" (Ivan Bloch), ea se va dovedi o problemă complexă chiar şi din punctul de vedere al metafizicii sexului, aşa cum am formulat-o în paginile precedente.

Am arătat mai sus că Platon, în teoria sa despre eros, s-a referit adeseori nu doar la dragostea heterosexuală, ci şi la aceea pentru efebi şi pentru parteneri masculini63. Or, dacă considerăm erosul în formele sale sublimate care se conexează cu factorul estetic, în asemenea măsură încât, potrivit menţionatei progresii platonice, de la frumuseţea unei anumite fiinţe s-ar trece treptat la extazul pe care îl poate suscita o frumuseţe depersonalizată, necorporală, o frumuseţe divină de tip abstract, nu se pune nicio problemă veritabilă atunci când punctul accidental de plecare este o fiinţă de acelaşi sex. Termenul „uranism" folosit de unii pentru homosexualitate provine tocmai*3 în distincţia platoniciană dintre o Afrodită Urania şi o Afrodită Pandemia; cea dintâi ar fi zeiţa-unei iubiri nobile şi necarnale, neorientate spre procreaţie ca aceea ce are drept obiect femeia. Pesemne pederastia, *Paidon eros, a* putut avea la origine, într-o oarecare măsură, acest caracter când a fost onorată de scriitori şi poeţi antici şi a fost practicată chiar de personalităţi eminente. E de ajuns să citim însă ultimele pagini ale *Banchetului* cu discursul lui Alcibiade, pentru a ne da seama în cel grad neînsemnat a rămas „platonic" acest eros în Grecia şi cum a; 1 ajuns şi la dezvoltări carnale, împrejurare ce s-a întâlnit mereu mai

mult decât frecvent odată cu decăderea moravurilor antice, în Grecia şi mai cu seamă la Roma.

Dacă, aşadar, luăm homosexualitatea în această ultimă accepţiune, adică într-o corespondenţă completă cu relaţiile sexuale normale dintre bărbat şi femeie, putem vorbi foarte bine despre 01 deviaţie, dar nu dintr-un punct de vedere oricum moralist şjj convenţional, ci efectiv din acela al metafizicii sexului... Este o incongruenţă să aplicăm, aşa cum face Platon, se ficaţia metafizică sensibilizată din mitul androginului în don: dragostei homosexuale, mai exact al aceleia dintre pederaşti şi dintre lesbiene, într-adevăr, în cazul unui asemenea gen de dragoste nu se mai poate vorbi despre efortul principiului masculin şi al aceluia feminin, cuprins în fiinţa primordială, de a se reunr:

63 Cf. *Banchetul.,* 181 e, 191 e, 192 a; *Phaidros,* 151 e, 253 b, 265 e, 240 a ***etjM*** unde se vorbeşte aproape exclusiv de iubirea suscitată de efebi.

fiinţa mitică originară ar fi trebuit să fie atunci nu androgină, ci omogenă, monosexuală: integral bărbat (în cazul pederaştilor) sau integral femeie (în cazul lesbienelor), iar cei doi amanţi ar căuta să se unească doar ca simple părţi ale unei substanţe identice: se pierde astfel esenţialul, ceea ce-i conferă mitului respectiv întreaga sa valoare, şi anume ideea polarităţii şi a complementarităţii sexuale, ca fundament al magnetismului iubirii şi al unei „transcendenţe" în eros, al revelaţiei fulgerătoare şi distructive a Unului. Ca a, tare, pentru a găsi o explicaţie trebuic să coborâm pe pământ şi să luăm în considerare diverse posibilităţi empirice. De obicei, în sexologie se face distincţie între două forme de homosexualitate, una cu caracter congenital şi constituţional, alta cu caracter dobândit, condiţionată de factori psiho-sociologici şi ambientali. În cel de-al doilea caz trebuie să operăm însă încă o distincţie, şi anume între forme cu caracter de viciu

şi forme ce presupun o predispoziţie latentă ce ajunge să se manifeste în anumite circumstanţe: precizare necesară, deoarece, în condiţii identice, diferitele tipuri se comportă în mod diferit, nu devin homosexuali. E important totuşi să nu considerăm în mod static configuraţia constituţională şi să admitem pentru ea o anumită posibilitate de variaţie.

Pentru homosexualitatea „naturală", adică datorată predispoziţiei, explicaţia cea mai simplă este dată de ceea ce spuneam mai sus despre diversele grade de sexuare, despre faptul că procesul de sexuare în aspectele sale fizice şi mai cu seamă în cele psihice poate fi incomplet, drept care bisexualitatea originară e depăşită în mai mică măsură decât la fiinţa umană „normală", caracterele unuia dintre sexe nefiind în egală măsură predominante în raport cu cele ale celuilalt sex (vezi mai sus, § 10). Avem atunci de a face cu ceea ce M. Hirschfeld a numit „formele sexuale intermediare". În asemenea cazuri (să zicem de exemplu atunci când o fiinţă este bărbat, ca stare civilă, doar în proporţie de 60 %) e posibil ca atracţia erotică ce se bazează, în mod normal, pe polaritatea sexelor şi, ca atare, pe heterosexualitate, şi care e cu atât mai intensă cu cât bărbatul e mai bărbat şi femeia mai femeie, să apară şi între indivizi care, potrivit stării civile şi sub raportul exclusiv al caracterelor sexuale aşa-zis primare, aparţin aceluiaşi sex, deoarece, în realitate, sunt „forme intermediare". În cazul Pederaştilor, Ulrichs a spus pe bună dreptate că ne putem afla în raţa unei *anima muâiebris virili corpore innata.*

Trebuie, cu toate acestea, să ţinem seama de posibilitatea menţionată a unor mutaţii constituţionale, prea puţin luată în considerare de către sexologi. E necesar adică să avem în vedere şi cazurile de regresie. Se poate întâmpla că puterea dominantă di care depinde, la un individ dat, sexuarea, faptul de a fi cu adevărat bărbat sau cu adevărat femeie, să slăbească, prin neutralizare,

atrofiere sau reducere la stare latentă a caracterelor celuilalt sex, ceea ce poate duce la activarea şi la emergenţa acestor caractere rece-l sive64. Şi aici, mediul, climatul general al unei societăţi poate juca; un rol deloc indiferent: într-o civilizaţie unde domneşte egalitarismul „unde diferenţele sunt contracarate, unde se favorizează promiscuitatea, unde vechiul ideal de „a fi noi înşine" nu mai spune nimic, într-o societate clivată şi materialistă este evident că fenqş menul de regresie şi, odată cu el, homosexualitatea, sunt deosebi de favorizate, aşa încât nu e deloc întâmplătoare dezvoltarea impresionantă a fenomenului homosexualităţii şi a „celui de-al treilea; sex" în vremurile „democratice" din urmă, la fel stând lucrurile şjj în cazul schimbărilor de sex la o scară ce pare a nu-şi găsi echivalentul în alte epoci65.

Referirea la „forme sexuale intermediare", la un proces di sexuare incomplet sau la o regresie nu explică toate varietăţile de homosexualitate. În realitate au existat bărbaţi homosexuali ce nu erau efeminaţi şi nici „forme intermediare", ci războinici, indivis neîndoielnic virili ca înfăţişare şi comportament, oameni cu autfilritate care aveau sau puteau avea la dispoziţie cele mai frumoast femei. Această homosexualitate nu e uşor de explicat şi aici avent dreptul să vorbim despre deviaţie şi perversiune, de un „viciu"! legat eventual de o modă. E de neînţeles, la drept vorbind ce anume îl poate împinge sexualmente pe un bărbat cu adevăran bărbat către un individ de acelaşi sex. În materie de experienţă, j

64 Unii psihanalişti ar vrea să explice homosexualitatea în termenii unei regresii, dar pe plan psihologic, ca regresie în bisexualitatea oare ar fi proprii copilului mic (rămânând ca bisexualitatea să fie relevată în ontogeneză), sau în termenii emergenţei unui complex datorat faptului că în prima copilărie erosul s-ar fi*, iţ* asupra tatălui (sau asupra mamei, dacă e vorba de sexul feminin, fiind vorba ad de o lesbiană). Ca în multe alte

cazuri, psihanaliza nu explică nici aici nimic, i stituie pur şi simplu o problemă altei probleme, fiindcă şi dacă am ace concepţia ei caricaturală despre viaţa erotică infantilă, ea nu explică cum oarra poate produce „fixaţia" respectivă.

65 Cf. J. Evola, *L'Arco* e *la Clave,* Milano, 1968, cap; III (JI terzo sesso".

dacă e aproape inexistent un instrument adecvat pentru trăirea din momentul de culminaţie al orgasmului în dragostea heterosexuală, cu atât mai mult se poate spune aceasta în privinţa acuplărilor pederastice. Suntem însă îndreptăţiţi să presupunem că lucrurile nu trec mult dincolo de un regim de „masturbare în doi", reflexele condiţionate ale ambilor fiind cultivate pentru „plăcere", întrucât lipsesc presupoziţiile nu numai metafizice, dar şi cele fizice în vederea unei uniri complete şi distructive.

Pe de altă parte, în cazul Antichităţii clasice e atestată nu atât pederastia exclusivistă, vrăjmaşă a femeii şi a căsătoriei, cât bisexualitatea, utilizarea atât a femeii cât şi a adolescenţilor (în replică, în general, sunt numeroase cazurile de femei foarte sexuale, deci şi foarte feminine, care sunt în acelaşi timp lesbiene, bisexuale) şi se pare că motivaţia predominantă ar fi „voinţa de a experimenta totul". Nici acest punct nu e însă foarte clar, deoarece, pe lângă faptul că la efebi, la adolescenţi, subiecte preferate de acei pederaşti, exista şi ceva feminin, ne-am putea referi la cuvintele brutale preluate de Goethe de la un autor grec, şi anume că „dacă te saturi de o fată ca fată, ea poate servi şi ca băiat" („habe ich als Mädchen sie satt, client es als Knabe noch").

Cât despre invocarea idealului de completitudine hermafroditică la pederastul care, din punct de vedere sexual, face atât pe bărbatul cât şi pe femeia, ea este evident falsă dacă vrem să trecem cu ajutorul ei dincolo de „voinţa de a experimenta totul" pe planul simplelor senzaţii: completitudinea androginică poate fi doar

„suficienţă”, ea nu are nevoie de alta fiinţă şi este căutată pe planul unei realizări spirituale, dacă excludem tulburările pe care le poate oferi „magia celor doi” în unirile heterosexuale.

Nici motivarea, întâlnită uneori în ţări precum Turcia şi Japonia, anume că posedarea homosexuală ar da un sentiment de putere, nu e convingătoare. Plăcerea dominaţiei poate fi obţinută şi cu femei sau cu alte fiinţe în situaţii lipsite de interferenţe sexuale. De altfel, ea ar putea fi luată în considerare numai într-un context absolut patologic, când ar lua proporţiile unui adevărat orgasm.

Ca atare, în ansamblu, când nu este „naturală”, adică explicabilă în termenii unor forme de sexuare constituţional incomplete, homosexualitatea nu poate fi caracterizată decât fie ca o deviaţie, le ca un viciu, ca o perversiune. Şi dacă s-ar invoca unele exemple „cântensităţi erotice extreme în relaţiile dintre homosexuali.

explicaţia trebuie căutată în posibilitatea de dislocare a erosului. Într-adevăr, e de ajuns să răsfoim orice tratat de psihopatologie sexuală pentru a vedea în câte situaţii de neconceput (de la fetişism până la sodomia animală şi la necrofilie) poate fi activată potenţialitatea erotică a fiinţei umane, uneori până la o frenezie; orgasmică. În acelaşi cadru anormal am putea situa, aşadar, şi cazul homosexualităţii, chiar dacă ea este mult mai frecventă: un eros dislocat prin care o fiinţă de acelaşi sex serveşte, ca în atâtea cazuri de psihopatie sexuală, drept simplă cauză ocazională sau* suport, fiind lipsit de orice dimensiune profundă şi orice semnificâţie superioară ale trăirii din pricina absenţei premiselor onto-logice şi metafizice necesare în acest scop. Dacă, aşa cum vom vedea, în anumite aspecte ale sadismului şi masochismului se pot regăsi elemente susceptibile – să se încadreze în structurarea cea mai profundă a eroticii heterosexuale,

devenind perversiuni doar atunci când se absolutizează, nicio constatare analoagă nu poate fi făcută cu privire la homosexualitate.

Capitolul III

FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

19. Sexul şi valorile umane

Trăsătura care, în orice dragoste umană suficient de intensivă, îi atestă cu precădere fundamentul metafizic ascuns este transcendenţa sa: transcendenţă în raport cu fiinţa individuală; transcendenţă în raport cu valorile ei, cu normele, cu interesele ei obişnuite, cu legăturile ei cele mai intime şi, într-un caz limită, în raport cu bunăstarea, liniştea, fericirea şi însăşi viaţa sa fizică.

Întregul, necondiţionatul nu se pot găsi decât dincolo de viaţa unui Eu închis între limitele persoanei empirice, fizice, practice, morale sau intelectuale. Astfel, în principiu, numai ceea ce transportă în afara unei astfel de vieţi şi unui astfel de Eu, ceea ce creează în ele o criză, ceea ce le insuflă o forţă mai mare, ceea ce deplasează centrul sinelui propriu dincolo de el însuşi – cu riscul ca aceasta, dacă e necesar, să aibă loc într-un mod problematic, catastrofic sau distructiv – număraşa ceva poate eventual deschide drumul către o regiune superioară.

Or, e stabilit că în viaţa obişnuită există puţine alte stări în care, ca în cele condiţionate de dragoste şi sex, se realizează, în fiinţele umane, un anumit grad de transcendenţă. Ar fi cu adevărat inutil să subliniem tot ce a putut înfăptui dragostea, subiect etern şi inepuizabil al tuturor formelor de artă şi de literatură, în istoria omenirii, în viaţa individuală şi colectivă: a promovat deopotrivă elevaţia şi eroismul, ca şi laşitatea, josnicia, crima şi trădarea. Dacă ar fi să vedem în dragostea sexuală un impuls legat genetic de animalitate, ţinând seama de toate acestea ar trebui să tragem neapărat concluzia că omul se

află pe un nivel mult inferior celui pe care stă °nee specie naturală, deoarece el a permis iubirii, sexului şi femeii i intoxice şi să-i domine în asemenea măsură nu numai fiinţa

fizică, ci şi, mai ales, domeniul facultăţilor sale celor mai înalte, şi anume să extindă şi să potenţeze aria de cuprindere a unei atare invazii mult dincolo de cea cuvenită unui instinct banal. Dacă urmăm însă interpretarea metafizică a sexului, toate acele fapte ni se înfăţişează sub altă lumină şi valorizarea lor e diferită. Tirania dragostei şi a sexului şi întreaga capacitate a erosului de a răsturna, slăbi sau subordona totul, în loc de a reprezenta o extremă degradare şi o demonie inextirpabilă în existenţa umană, devine semn al) impulsului iiicoercibil în om de a trece cu orice chip dincolo de] limitele individului finit, în timp ce biologia nu poate să nu pună pe acelaşi plan] funcţia nutriţiei şi cea a reproducerii (chiar dacă nu vrea să o considere superioară pe cea dintâi, dat fiind că omul poate trăi fărăj să se împerecheze, dar nu şi fără să se hrănească), apare însă] evidentă absoluta diferenţă de rang existentă între ele. Numai cazurile limită de foame absolută funcţia nutritivă îl poate covârşi] pe individ. Dar această funcţie este lipsită de orice replici psihică; nu găsim nimic echivalent, în condiţii sociale normale şi de-a lungul istoriei, pentru nutriţie, cu rolul pe care îl are funcţia sexuală în viaţa individuală şi colectivă, cu influent profundă şi multiplă exercitată de ea pe plan emoţional, moral, intelectual şi deseori chiar spiritual. În general, nu există în omf altă nevoie care, precum cea erotico-sexuală, să nu se limiteze] la simpla satisfacere, ci să joace şi rolul unui „complex” care să-ţi dezvolte influenţa chiar înainte, după şi mai presus de respectivai satisfacere.

Ar fi banal să zăbovim asupra aspectelor sociale ale puterii „transcendente” a dragostei. Ea poate călca

graniţele castei şi alei tradiţiei; poate învrăjmăşi persoane ce aparţin aceluiaşi sânge şi-l au aceleaşi idei, poate despărţi copiii de părinţi, poate anulai legăturile create de cele mai sacre instituţii. După cum ştim din istorie, până la cazuri recente petrecute în dinastia Habsburgilorl şi în casa regală engleză, personajul shakespearian FerdinsM care, de dragul Mirandei, se declară gata să renunţe la demnitate» sa de rege şi să-i fie slugă lui Prospero constituie un motiv nicil de cum rezervat literaturii şi prinţilor de operetă romantici. LH stimulentul pentru crearea, împotriva Romei, a bisericii angW cane l-a constituit problema sexuală a lui Henric al VIII-lea, ufl rol deloc neglijabil în geneza Reformei l-a jucat sexualitatea lfl

Luther, care nu suporta disciplina monastică. Dacă Confucius a relevat că niciodată nu s-a făcut pentru justiţie atâta ca pentru surâsul unei femei, dacă Leopardi, în *U primo amore,* îi recunoaşte erosului puterea de a suscita simţământul vanităţii oricărui ţel sau strădanii şi chiar al iubirii de glorie, şi de a discredita orice altă plăcere, mitul clasic îl face pe Paris să prefere, sub semnul Afro-ditei, pe femeia cea mai frumoasă în locul ştiinţei supreme făgăduite de Athena-Minerva şi al stăpânirii Asiei şi al bogăţiei făgăduite de Hera-Iunona. „Mai mult e-un gest al tău, ori un cuvânt, / Ca-nţelepciunea-ntregului pământ” *, spune Faust al lui Goethe. Şi din Antichitate răsună întrebarea deconcertantă a lui Minunermos, şi anume dacă poate exista viaţă şi bucurie a vieţii fără „Afrodita cea de aur”, dacă fără ea, viaţa mai poate fi viaţă1. Sexologia e unanim de acord cu constatarea că „dragostea, ca pasiune dezlănţuită, e ca un vulcan care arde şi mistuie totul: e un abis care înghite onoare, avere şi sănătate” 2, în domeniul propriu-ziş psihologic pot fi puse în lumină şi efecte pozitive ale dragostei. Încă Platon observa că, în cazul unui comportament josnic sau al unei acţiuni infame, nu te ruşinezi niciodată mai mult decât atunci când te afli

înaintea fiinţei iubite: „Nu există un om atât de rău, căruia Eros să nu-i poată insufla o bărbăţie egală cu a celui mai viteaz caracter... Cum unora dintre eroi divinitatea le insuflă curajul păgân... el [Eros] hărăzeşte îndrăgostiţilor acest curaj, ce purcede dintr-însul". 3 Şi putem adăuga la toate acestea rolul, de-a dreptul Pexagerat de către literatura romantică, pe care iubirea şi femeia l-au avut ca imbolduri către opere măreţe şi fapte sublime. Dacă o afirmaţie ca „aş face orice pentru tine" nu e decât un loc comun banal din limbajul îndrăgostiţilor, în aceeaşi direcţie întâlnim acţiunile reale ale instituţiei cavalereşti medievale, potrivit căreia bărbatul îşi risca bucuros pentru femeie însăşi viaţa în lupte sau în întreprinderi primejdioase, făcându-şi din ea punctul de referinţă al gloriei şi onoarei lui. Aici trebuie să facem, firește, distincţia dintre ceea ce săvârşeşti ca simplu mijloc, subordonat scopului de a poseda 0 femeie de care eşti îndrăgostit, şi tot ceea ce femeia şi expe

— *Faust* I, v. 3079 – 3080 (trad. De Ştefan Aug. Doinaş. *N. tr.).* Cf. Kerenyi, *Tochter der Sonne*, Zürich, 1944, p. 166.

Cf. R. von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis,* ed. cit., p 2

Banchetul, 179 a-b.

120 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

rienţa erotică au însemnat, în materie de porniri pozitive, de autodepăşire, de entuziasm, ca simple mijloace declanşatoare: doar cel de-al doilea caz intră de fapt aici în discuţie4.

Şi mai interesante însă, ca indicii ale unei puteri ce scindează individul, sunt efectele negative ale unei pasiuni, adică aspectele existente în ea ale unei transcendenţe care nu cruţă personalitatea] morală şi-i distruge valorile cele mai esenţiale. Îi putem da iarăşi cuvântul lui Platon, care observă cum îndrăgostiţii acceptă „robire voită, slugărnicii

la care niciun sclav adevărat n-ar consimţi", şi] nu se simt vrednici de dispreţ pentru o linguşeală pe care nici, tiranul cel mai decăzut nu şi-o poate dori. „Dacă ar îndrăzni cineva; să facă asemenea lucruri pentru a urmări oricare ţintă afară dl asta... bani... sau conducere politică ori dregătorie... neîndoios*] de la astfel de purtări ar fi împiedicat şi de prieteni şi de şi mani, ultimii batjocorindu-l... ceilalţi certându-l şi ruşinându-se de faptele lui". 5 în etica popoarelor ariene nicio altă virtute nu ei la fel de onorată ca adevărul şi niciuna nu inspira atâta aversiune ca minciuffa. Şi totuşi, în morala indo-ariană, minciuna, afară de cazul în care slujeşte pentru salvarea unei vieţi omeneşti, estis admisă în dragoste. Împreună cu orice respect faţă de sine însuşi în domeniul acesta e abolit însuşi criteriul de *fairness,* de vreme cei s-a putut enunţa principiul: *Aâlis fair în Iove and war.* Jurământw însuşi încetează să mai fie sacru – „Cine iubeşte chiar dac-ar călca jurământul, este iertat de zei, şi el este singurul" – spurm Platon6; iar Ovidiu întăreşte cele spuse mai sus: „Ce jurământ™ de dragoste strâmb, din înalt Zeus râde, / Eol şi Notus îl iau, cum îl primesc, pe aripi" şi „Dacă sunteţi înţelepţi, fără teamă-amăgiM doar pe fete. / Nu veţi ieşi ruşinaţi, numai atât de-aţi greşit". 7 i

Din toate acestea se poate trage concluzia că omul aşteaptă ce» absolut de la dragoste; din acest motiv, el nu ezită să recunoas

4 într-un roman cavaleresc, Lancelot îi spune Guineverei: „De unul singur, n-aş fi avut curajul să întreprind nicio ispravă cavalerească şi nici să mă încumH lucruri la care toţi ceilalţi au renunţat pentru că le lipsea puterea". Dar GuenieM însăşi arată că tot ce a săvârşit el pentru dragostea lui, pentru stăpânirea ei „îi făcut. Să-şi piardă dreptul de a duce la bun sfârşit celelalte aventuri ale Sfântului Graal, în cinstea căruia fusese instituită Masa Rotundă" (Delecluze, *Roland boU chevalerie.* Paris, 1845, vol. 11, p. 245).

5 *Banchetul,* 183 a-b

6 *Ibid,* 183 b.

7 *De arte amandi,* I, 635 – 636 şi 645 – 646. (Trad. De Mana Valeria Petresc *N.trad.)*

ţelurilor ei o preeminenţă chiar faţă de virtute şi să se situeze efectiv dincolo de bine şi de rău. Dacă sensul ultim al impulsului care-l împinge pe bărbat către fem, ele este cel menţionat de noi mai sus, adică nevoia de *a fi* în sens transcendent, tot ceea ce am relevat acum şi-şi află confirmarea în viaţa de toate zilele apare lesne de înţeles. Şi la fel de lesne de înţeles e şi faptul că, în cazuri-limită, când însăşi semnificaţia aceasta, pe fondul unei intensităţi deosebite a forţei elementare a erosului, e trăită în mod obscur, individul, dacă împlinirea dorinţei îi lipseşte, poate fi împins la sinucidere, la asasinat sau la nebunie. Mirajul pe care însăşi dragostea profană îl oferă ca reflex sau presimţire a ceea ce poate da erosul trecând pe un plan superior – fericirea supremă scontată în unirea cu un anumit individ de sex opus – e atât de puternic, încât, dacă e refuzat sau anihilat, însăşi viaţa îşi pierde orice atracţie, devine goală şi lipsită de sens, astfel încât dezgustul îi face pe unii chiar să şi-o ia. Din acelaşi motiv, pierderea fiinţei iubite din prin Cina morţii sau trădării sale poate fi o durere mai puternică decât oricare alta. Mai bine decât toţi, Schopenhauer a pus în lumină toate acestea8. Dar pe cât de exacte sunt constatările lui cu privire la existenţa în dragoste a unui mobil şi a unei valori ce treq absolut dincolo de individ, pe-atât de absurd şi mitologic apare când se referă la omnipotenţa speciei şi refuză să vadă, în oricare caz de acest fel, altceva decât efectul tragic al unei iluzii. Contribuţia pozitivă a lui Schopenhauer e de a fi arătat că dacă suferinţele de pe urma unei iubiri trădate sau distruse le depăşesc pe toate celelalte, faptul se datorează unui element nu empiricei psihologic, ci transcendental, împrejurării că în aceste cazuri este lovit

nu individul finit, ci individul esenţial şi etern: nu e vorba, aşadar, de specia manifestată în el, ci de nucleul său cel mai profund, în nevoia sa absolută de „fiinţă", de confirmare, stârnită de eros şi de magia femeii.

Tot în aceeaşi ordine de idei, sunt interesante şi cazurile în care dragostea sexuală nu numai că nu se asociază cu afinităţile de caracter şi cu înclinaţiile intelectuale, dar subzista şi se reafirmă chiar şi în prezenţa sentimentelor de dispreţ şi ură din partea individului empiric. Există, într-adevăr, situaţii cărora li se potriveşte definiţia dată dragostei de către un personaj al lui Bourget: „Asta

8 *Metaphysik des Geschlechtsliebe,* ed. cit., pp. 552 şi urni., 564, 567.

I

e dragostea, o ură sălbatică între două acuplări". 9 Elementul ură, în dragoste, va necesita o examinare aparte, deoarece poate aveaj o semnificaţie mai profundă, nu existenţială, ci metafizică; vom *e* vedea aceasta în capitolul următor. Pe de altă parte însă faptul acesta poate fi considerat şi integrat în ansamblul fenomenelor de transcendenţă care, raportându-ne la cele spuse mai sus (§12); despre cele trei planuri posibile de manifestare a erosului în fiinţa] umană, se produc cu deosebire atunci când se reafirmă forţa stra-jtului elementar, mai puternic decât condiţionările proprii celorlalte; două straturi mai puţin profunde, adică decât condiţionările propriii nu numai individului social şi valorilor sale, ci şi individului considerat după criteriile predispoziţiei, naturii proprii şi caracterului] său: o dorinţă absolută împotriva căreia ura şi dispreţul perceputei în privirile fiinţei iubite nu au nicio putere. Tocmai asemeneaj cazuri trebuie să aibă pentru noi valoarea unei „contraprobe": elene spun ce e cu adevărat fundamental în eros chiar şi în cazuri; diferite, adică în

cazurile în care nu există contraste şi eterogenităţi? umane notabile între cele două persoane, iar magnetismul elementar se poate aprinde într-un climat lipsit de mari tensiuni.

20. „Dragoste veşnică". Gelozie Orgoliu sexual

Contrapartea pozitivă prezentă chiar şi în cazurile problematice, precum cele menţionate adineauri, e sentimentul că în femeie găsim viaţa, că în ea există viaţa însăşi, viaţa în sens superior. Jargonul îndrăgostiţilor cunoaşte motivul recurent: „eşti viaţa mea", „nu pot să trăiesc fără tine", într-o multitudine infinită de variante. Banalităţi, fără îndoială: nu e însă banal planul pe care vedem aceeaşi temă reapărând şi integrându-se într-un ciclu de mituri şi legende ce îmbrăţişează tradiţiile cele mai îndepărtate în timp şi spa? ţiu. Astfel deci sentimentul unei vieţi superioare presimţite 9 surprinse abia sub forma unui reflex sau numai o clipă prin inteji mediul femeii în stări emotive neclare ajunge să se reflecte până şi în expresiile stereotipe ale jargonului universal al îndrăgostiţiloj

9 *Physiologk de l'amour modeme,* ed. cit., Medit. 1.

Ca atare, este firesc ca dragostei să i se asocieze atât un sentiment de nelinişte, cât şi o nevoie de eternizare. Este neliniştea ca nu cumva starea la care te-ai înălţat să înceteze. Astfel, în orice dragoste există totdeauna o temere, chiar şi în momentele culminante, căci tocmai în aceste momente îndrăgostitului îi e totdeauna teamă că totul poate lua sfârşit, ceea ce îl face să spună, nu lipsit de sinceritate, că în asemenea momente ar vrea să moară şi, de frica unei decăderi, întreabă necontenit, angoasat, neostenit: „O să mă iubeşti mereu?", „N-o să te saturi de mine?" „Oare n-o să mă mai iubeşti?" „O să mă doreşti mereu?" Nu există dragoste destul de intensă care să nu implice nevoia unui „mereu", a duratei fără sfârşit, ca

sentiment trăit cu sinceritate ce pe moment se impune chiar dacă raţiunea îi recunoaşte perfect caracterul iluzoriu şi absurditatea şi chiar dacă el revine periodic, după sfârşitul unei anumite relaţii erotice când a fost simţit pentru prima dată, în alte relaţii cu alte fiinţe (caz tipic, cel al pasiunilor lui Shelley): explicaţia este că el reprezintă un moment structural esenţial al experienţei10. Şi avem şi un corelativ, când se afirmă un atare sentiment, într-un alt gen de suprimare a elementului temporal, de suprimare a limitei lui „acum": e senzaţia, foarte frecventă la îndrăgostiţi, a familiarităţii, a impresiei de a se fi cunoscut de foarte mult timp: „Eşti imaginea pe care o purtasem întotdeauna în mine, ascunsă", şi: „Mi se pare că te-am cunoscut încă înainte de a mă fi cunoscut pe mine însumi. Îmi pari anterioară a tot ce sunt eu însumi" (Melandre, la Maeterlinck). Toate acestea sunt fapte reale aleexperienţei erotice. Absolut absurde, dacă singura raţiune de a fi a dragostei ar fi împerecherea procreativă –, pentru că aceasta nu ar necesita nicio dorinţă sau nevoie ca posesia să continue şi chiar să se eternizeze dincolo de stadiile legate de actul momentan al unei singure acuplări –, ele îşi revelează o logică proprie precisă în lumina metafizicii sexului.

Şi acelaşi lucru se poate spune despre fidelitate şi gelozie. Niciuna, nici alta nu sunt pretinse de către natură şi specie ca nece

10 Astfel, e corect să spunem: „Vai de bărbatul care, în primele clipe ale unei Plaţii amoroase, nu crede că relaţia aceasta ar trebui să fie eternă! Vai de acela care, în braţele unei amante pe care a posedat-o doar cu puţin timp în urmă, îşi păstrează funesta presimţire şi prevede că va fi cu putinţă să se despartă de ea!" BC. De Rebecque – în B. Peret, *Anthologie de l'amour sublime*, Paris, 1956, PP158 – 159.)

sare scopurilor lor. Firesc ar fi chiar contrariul, deoarece ataşamentul pentru o singură fiinţă nu poate să nu reprezinte un factor limitativ în calea liberei pandemii genezice, prin folosirea altoi fiinţe ce oferă posibilităţi biologice egale, dacă nu chiar mai bune, în vederea reproducerii. Este, dimpotrivă, de înţeles că dacă o anumită femeie iubită îndeplineşte condiţiile pentru ca nevoia de autoconfirmare şi de *fiinţă* să se calmeze, pentru ca privaţiunea existenţială a creaturii să fie suprimată, pentru ca posesia Vieţii în noi înşine să ne fie mai apropiată, ideea ca acea femeie să ne* trădeze sau să treacă la alţii dă senzaţia unei rupturi mortale, a ceva ce ne răneşte nucleul existenţial cel mai profund: aceasta cu atât mai mult, cu cât avem de-a face cu situaţia, descrisă la locul cuvenit (§ 12), a unui eros cu posibilităţi reduse de dislocabilitate. Este de înţeles că atunci, dragostea se preface în ură, că sentimentul autodistrugerii te împinge în chip sălbatic şi la distrugerea celui ce* i-a fost cauza, la asasinarea, la uciderea celui ce a trădat: absurditate incalificabilă în cadrul oricărui concept de finalism al speciei dar şi al oricărei psihologii: prin ura amoroasă care ucide, nici individul, nici specia nu câştigă nimici

Există cazuri în care nevoia, în dragoste, de a poseda în moq absolut altă fiinţă, fizic şi moral, trup şi suflet, poate fi explicată) sub aspectul ei cel mai superficial prin orgoliul Eului şi prinţ impulsul puterii. Spunem însă „sub aspectul ei cel mai superfia cial”, deoarece înseşi impulsurile acestea nu sunt primare, ci de natură complexă, formate pe planul individului social şi având o rădăcină mai adâncă şi nemărturisită. Acel *Geltungstrieb,* nevoiai de a te pune în valoare, de a te valoriza în ochii proprii mai mult] decât faţă de ai altora, „protestul viril”, pus de către Adler ca tema centrală a psihologiei sale analitice, nu constituie atât cauza unon supracompensări nevrotice, cât efecte ce provin dintr-un complecşi de inferioritate de natură, ca să zicem aşa, transcendentă, din

percepţia neclară a privaţiei înnăscute în om ca fiinţă finită J scindata, problematică, mixtură de fiinţă şi nefiinţă. În metafizica sa, erosul reprezintă una dintre formele naturale prin care se caojs atenuarea şi suspendarea acestui sentiment de privare. E deci logă rolul pe care-l poate avea un impuls al „punerii în valoare" «domeniul posesiunii erotico-sexuale pentru cineva care are nevdH de o autoconfirmare: ca mijloc pentru a-şi crea iluzia că „este", v relaţiile erotice – de aici se clarifică fenomenologia deopotri

geloziei în accepţia specifică examinată adineauri, sau a despotismului sexual. Dar toate acestea, s-o spunem încă o dată, nu au un caracter primar, privind număr transpuneri ce ţin de domeniul conştiinţei celei mai periferice. Bărbatul ce rămâne pe acest plan nu percepe sensul ultim şi dimensiunea profundă ale impulsurilor cărora, în asemenea cazuri, li se supune; astfel, adeseori alimentează tocmai manifestările compensatoare deviate şi distorsionate despre care am vorbit. Fenomenul destul de ridicol al „orgoliului viril" se încadrează în acest domeniu/încă şi mai la exterior se află ceea ce, în fenomenul geloziei, poate fi dictat de amorul propriu pur şi de ideea socială despre dragoste. Şi am vorbit de transpuneri deviate, deoarece, atunci când Eul caută în sentimentul posesiei şi în egoismul sexual o compensaţie sau un anestezic pentru sentimentul său obscur de inferioritate, când sentimentul posesiei îi furnizează surogatul de „fiinţă", aproape totdeauna efectul real e o consolidare a egoismului individului empiric în limitarea şi închiderea sa: fapt contrar tendinţei de autodepăşire de sine, care constituie posibilitatea superioară a oricărui eros. Totuşi o asemenea situaţie are loc foarte frecvent. În *Triumful morţii* de D'Annunzio, Giorgio Aurispa se agaţă cu disperare de sentimentul posesiei pentru a-l eluda pe cel al

nimicului şi pentru a rezista impulsului irezistibil către sinucidere. Şi spune: „Pe pământ există o singură beţie durabilă: siguranţa absolută în posesia asupra altei creaturi. Această beţie o caut eu”.

Dar în experienţele erotice curente se întâlneşte mai cu seamă o mixtură a acestor două momente contradictorii: impulsul de a te pune în valoare posedând şi tendinţa de a ieşi din limitele proprii în unirea cu altcineva. Fapt este că această contradicţie are oarecum un caracter dialectic şi, din punct de vedere metafizic, cele două tendinţe sunt conexate genetic, se trag amândouă din aceeaşi rădăcină, opunându-se una alteia numai în formele lor de manifestare finite şi condiţionate”. Într-un eros integral va prevala însă

11 Pe baza celor spuse până acum, s-ar putea ajunge la o unificare a teoriilor opuse ale lui Freud şi Adler, având în centru una *libido sexualis,* cealaltă impulsul autopunere în valoare: căci erosul cuprinde el însuşi un impuls de autoconfirare> năzuinţa către reintegrarea individuală. Dacă rădăcina ultimă a acesteia din

TOia e 0 idee, je puteţe şi de asemănare cu Dumnezeu” care acţionează în conştient (A. Adler, *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* München.

a 2-a, 1924, p. 53), o semnificaţie asemănătoare a fost dedusă de noi din mitul

„Oginului, pentru eros.

126 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

caracterul propriu stării de exaltare-entuziasm, de lavia, sub] semnul Unului, de aici o mişcare dincolo atât de sine cât şi dee celălalt, dincolo de afirmarea de sine a fiecăruia în parte: aproape la fel cum, pe un plan diferit, constatăm că se petrec lucrurile în experienţa erotică. Şi astfel antiteza mai sus menţionată este depăşită. „Dincolo de viaţă”, „mai mult decât viaţa” poate fi principiul marii iubiri, al marii pasiuni, al marii dorinţe: „Te iubesc mai

mult decât propria-mi viaţă". Tehnica unei vrăji arabe de dragoste constă în concentrarea întregii voinţe în privirea ce o fixează pe femeie, în practicarea a trei incizii pe braţul stâng şi în rostirea formulei: „Nul există niciun Dumnezeu în afara lui Dumnezeu. Şi pe cât e asta de adevărat, pe-atât de adevărat este că mai degrabă mi se va scurge} tot sângele din mine, decât să mi se stingă dorinţa de a te avea". 12!

21. Fenomene de transcendenţă la pubertate

Prezintă un interes deosebit stările ce însoţesc adesea cea dintâi manifestare a forţei sexului: în pubertate şi în dragoste.

În clipa în care experimentăm pentru întâia dată starea provocată de polaritatea sexelor, încercăm aproape întotdeauna un fel da spaimă, de frică sau de nelinişte, deoarece avem senzaţia mai muli sau mai puţin distinctă că acţionează o forţă nouă, mai înaltă, neli-l mitată în ansamblul psiho-fizic al fiinţei individuale. Frică, tocmai] datorită presimţirii crizei căreia îi va fi supusă şi pericolului prirfl care va trece, amestecată cu necunoscutul dorinţei. Expresia folos» de către Dante pentru sentimentul trezit în el de prima apariţiaH femeii13 schiţează tocmai această situaţie: *Ecce deus fortiorme, om veniens dominabitw mihi* („Iată o divinitate mai puternică decât mi™ care mă va stăpâni"); o forţă mai puternică ce-l constrânge pe „spiJ ritul natural" (care poate corespunde individului naturalistics spună: *Heu miser, quia frequenter impeditus era deinceps!* („Vai ml căci de acum adesea voi fi tulburat"). Şi Gelăluddin Rumi:

Sfârşit e moartea vieţii-n tot, De-aceea viaţa tremură de moarte.

12 Cf. O. Helby Othamn, *EI Katab des loiş secretes de I'amour,* Paris. P.261.

13 *Vita nuova, 2.*

Aşa şi-o inimă-n faţa iubirii tremură.

De parcă şi-ar simţi în ea sfârşitul, Căci unde-apare dragostea, acolo moare Eul, tiranul cel întunecat.14

Dacă o examinăm sub o lumină corectă, patologia fenomenelor pubertăţii e, în această privinţă, deosebit de concludentă. Apariţia forţei sexului produce o tulburare care, atunci când organismul, din cauza unor defecte ereditare, a unei slăbiciuni congenitale, a unei traume psihice sau din alte cauze, nu are rezistenţa necesară pentru a depăşi criza, dă naştere în individ unor manifestări maladive care pot ajunge până la nebunie, la acea formă specifică de alienaţie mintală numită, începând cu Kahibaum, hebefrenie, adică nebunie a pubertăţii15. Toate aceste manifestări pot fi interpretate fie ca o racordare ratată a energiei la „circuitele" în care forţa elementară, supraindividuală, a eresului, transformată şi redusă, produce formele obişnuite ale sexualităţii individuale, fie ca un deranjament structural al acelor circuite, din pricina căruia nu se produce, sau se produce doar parţial, adaptarea ansamblului psihofizic la energie sau a energiei la acesta. Atacuri isterico-epileptice sau semicataleptice, alternanţa unor forme de melancolie şi depresie cu forme de exaltare, accese de manie masturbatorie şi altele asemănătoare sunt, toate, efecte posibile ale acţiunii noji forţe necanalizate sau nedeviate. A. Mairet relatează că în accesele – frenetice de masturbare, ca şi în alte acte, individul afectat simte că e antrenat de o forţă internă independentă de voinţa sa, ca posedat". Aceeaşi semnificaţie are şi oprirea posibilă, în timpul crizei pubertare, a dezvoltării intelectuale: este neutralizarea sau inhibarea mentalului, al *manas-ului,* patologică în acest caz, dar care, mai puţin intensă, e un fenomen normal şi în îndrăgostire sau în pasiune („te împiedică să raţionezi"). La fel trebuie înţelese, laiunii adolescenţi, halucinaţiile vizuale sau auditive frecvente: se datorează unei puteri capabile să suspende legătura dintre

facultatea imaginativă şi perceptivă şi simţurile individului fizic – fenomen ce-şi are corespondentul în acea activare magică a imaginaţiei prin eros, despre care am vorbit mai sus (§ 9). În sfârşit, pe

14 Trad. Rikkert, *apud* Klages, *op. cit.,* p. 68. A. Mano, *La Pubertă,* Torino, ed. A 2-a, pp. 203 – 204, 106. A. Mairet, *La folie de la puberte, apud* Marro, *op. cit.,* p. 122.

lângă unele stări de atonie şi de *taedium vitae,* trebuie să luăm în considerare unele impulsuri suicidare ce se manifestă uneori la; pubertate: aici e evident efectul unei experienţe *pasive* a impulsului către transcendenţă, anticiparea complexului sexualitate-moarte, despre care vom vorbi curând pe larg17. Şi în acest domenii patologia măreşte, face mai vizibilă fiziologia: toate aceste „deran. Jamente" posibile care se întâlnesc în criza pubertăţii se repetă, scară mai mică, în orice îndrăgostire serioasă şi mai cuseam al prima experienţă a dragostei.

Marro18 relatează mărturia clinică a unui adolescent afecta de asemenea tulburări, care spunea că „simte cum din viscere» abdominale porneşte un fluid trecând prin coloana vertebrală şi ajungând la creier" 19: atunci se simţea pradă unui impuls irezistibil de a îndeplini acţiuni violente şi paroxistice. Cazul acesta dăe idee despre materialul preţios pe care l-ar putea aduna psih dacă ar avea cunoştinţe adecvate în materie de fiziologie hipee fizică a fiinţei umane, deoarece este vădit că această mărturie al legătură cu o trezire parţială a forţei *kundalini,* adică a energia bazale latente din cadrul sexualităţii obişnuite, despre care tratează învăţăturile Yoga: trezire care, după cum s-a spus, poate avea urmare nebunia sau moartea dacă a fost provocată fără pregătire adecvatăz?. În formele normale, nepatologice, corespunzând canalizări parţiale a energiei în circuite individuale de transfoe mare, ne găsim în faţa trezirii mai mult sau mai puţin furtunos™

a facultăţilor afective din perioada pubertăţii21.

Pe lângă toate acestea, în perioada pubertăţii trebuie să a vedere manifestări nepatologice, care au însă, genetic vorbinjH aceeaşi origine, pe plan spiritual; manifestări în care se reveleH direct aspectul superfizic al noii forţe în acţiune atunci cânH parţial, e încă în stare de libertate, atunci când nu e complet *pe.*

„Pentru această fenomenologie, văzută din punct de vedere profan, adică hiatric „pozitivist", cf. Marro, *La Pubertă,* ed. cit., pp. 103, 106 şi urm, **118 – 11**9.121 etc.

18 *Op. cit.,* p. 159.

19 Cf. La Lawrence: „Pentru el era [acea privire a femeii] o privire de aştept şi o mică limbă de foc îi şerpui pe neaşteptate *în* şale, la rădăcina şirei spin

20 Cf. Evola, *Lo Yoga della potenza,* ed. Cât; A. Avalon, *The Serpent PoM* Londra, 1925 (trad. It., Edizioni Mediterranee, Roma, 1968). Vom reveni acestei probleme mai jos, în capitolul 6.

21 Cf. Marro, *op. cit.,* p. 206.

IUM sensul sexualităţii obişnuite. Ne referim anume la cazurile unei intense treziri a sentimentului religios şi a unor tendinţe mistice la pubertate. Psihologii au observat deseori faptul că crizele spirituale şi convertirile se produc în mod precumpănitor în perioada pubertăţii, însoţite fiind de stări adesea asemănătoare cu cele caracteristice patologiei pubertăţii: sentimentul de incompletitudine şi de imperfecţiune, angoasă, introspecţie morbidă, nelinişte, dezgust, vagă insatisfacţie intimă, până acolo, încât Starbuck a putut scrie: „Teologia ia tendinţele adolescentului şi construieşte cu ele". 22 Acestei împrejurări îi corespunde o analogie asemănătoare între modificarea sentimentului lumii şi al vieţii ce marchează rezolvarea pozitivă a crizelor religioase şi cea legată de entuziasmul primei iubiri fericite. Privitor la fenomenul

religios, W. James scrie: „Un aspect de noutate înfrumuseţează orice obiect", în contrast cu o senzaţie precedentă de irealitate şi straneitate a lumii, „o disponibilitate de a fi, chiar dacă totul rămâne la fel" 23. În mod analog, Stendhal scrie însă privitor la dragoste: „Dragostea-pasiune proiectează în faţa ochilor unui bărbat întreaga natură cu aspectele ei sublime, ca pe o noutate inventată ieri. El se miră că nu a văzut niciodată spectacolul singular care se dezvăluie acum sufletului-său. Totul e nou, totul e viu, totul respiră interesul cel mai pasionat". 24 „Schön wie ein junger Frühling ist diese Welt" – spune un cântec cunoscut în legătură cu prima dragoste fericită. „Vei vedea îndrăgostindu-te *ţăshiq tară)* „" e o zicală arabă care, după cum se spune, a provocat iluminarea unui sufist. Toate acestea sunt reflexe ale stării de completitudine, de integrare metafizică a Eului, pe care erosul ne îngăduie să o presimţim. Şi contrapartea naturală este, dimpotrivă, sentimentul de vid, de ne-însufleţire a lucrurilor, de indiferenţă faţă de totul atunci când o dragoste a fost deziluzionată sau se isprăveşte brusc. A fost observată şi frecvenţa extazelor la vârsta pubertăţii25, ceea ce conduce la aceeaşi ordine de idei.

Regăsim aceeaşi situaţie pe un plan mai profund decât acela al simplei psihologii individuale dacă ne raportăm la faptele furii |) Cf W James> *The Varieties of Religious Experiehce,* New York, 1907, trad". Milano, 1954, pp. 174 – 175.

3. A<p.217.

r, U, 59. Non Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis,* ed. cit., **p. 7.**

nizate de etnologie. La multe popoare primitive aşa-numitele mal dii iniţiatice sau sacre, considerate ca semne de alegere, coincii în general cu atingerea maturităţii sexuale. S-a relevat pe bun dreptate26 că formaţia

şamanului, a magului sau sacerdotului, ce declanşează pe baza unui atare semn de alegere, nu are nimic a face cu faptul patologic, aproape ca şi cum acesta ar fi cultivi sistematic ca atare. Dimpotrivă, într-un asemenea proces formaţi o tehnică adecvată elimină tot ce prezintă caracteristicile unei pure; noua forţă este fixată încă în stare născândă pe planul spitual: prin această circumstanţă fenomenele patologice ale pubertăţii dispar automat. Rezultatul însă nu e normalitate; ci ceva mai mult, un tip uman care se detaşează de masa semeni» prin capacitatea lui de a avea contacte efective şi active *e|i* supra sensibilul. În acest context, în etnologie sunt interesante şi cazuris când e vorba de o iniţiere în vederea căreia sunt selecţionaţi băieţi ajunşi la pubertate, înainte ca ei să fi atins vreo femeie27: scop» în acest caz, e tocmai de a prinde şi fixa forţa virilităţii transceS dente chiar înainte de specializarea sau polarizarea ei sexuală» sens restrâns.

Ajungem astfel să menţionăm aşa-numitele rituri de trecerffl care ne readuc la tot ceea ce am spus despre sex în sens interi spiritual, spre deosebire de sexul exclusiv fizic. La diverse populaţii, trecerea de la copilărie la pubertate e însoţită de rituri speciale e conferă semnificaţia1 unei treceri de la planul natural la acela al unei virilităţi în sens superior. În această privinţă, punctele cele mai importante pentru noi sunt două.

Înainte de toate, în aceste rituri se celebrează ceva asemănăti cu o moarte şi o renaştere. Din acest motiv, acela care le-a fost supus capătă adesea un hume nou, pierde amintirea vieţii precedente, foloseşte o nouă limbă secretă şi intră în comunicare cu forţele mistice ale obârşiei sale. Astfel dobândeşte o fizionomie precisă fenomenul transcendenţei, condus, în acest caz, d tehnică conştientă în cadre instituţionale şi tradiţionale.

În al doilea rând, trebuie relevate cazurile în care, pe baza aceasta, se diferenţiază virilitatea sau sexul masculin

spiritual

26 M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archai ques de l extase*, Paris, cap. III şi pp. 29 şi urm.

27 *Ibid.*

cea exclusiv fizică, întrucât numai cel care a trecut printr-un asemenea rit este considerat ca bărbat cu adevărat şi „devenit bărbat"; sustras jurisdicţiei materne, el urmează a face parte din aşa-numitele „societăţi de bărbaţi", cărora le pot corespunde, casele bărbaţilor" izolate de alte locuinţe, societăţi ce dispun de forme particulare de autoritate sacrală şi politico-războinică în raport cu restul populaţiei. Cine nu s-a supus ritului nu poate fi considerat, indiferent de vârstă, ca adevărat bărbat, ci e trecut în rândul femeilor, animalelor şi copiilor. Pentru a distinge simbolic trecerea, adolescentul în curs de iniţiere e îmbrăcat uneori în veşminte femeieşti: căci el încă nu a „devenit bărbat" 28.

În ansamblu, e destul de vizibilă aici punerea în lucru a unor tehnici speciale pentru a capta forţa sexului în stare liberă în clipa primei sale manifestări în individ şi pentru a o face să acţioneze astfel încât să producă o transformare profundă a fiinţei. În cazul sexului masculin, efectul este ecloziunea a ceea ce am numit virilitatea internăz9. E posibil ca în însuşi ritul catolic al confirmării, care se celebrează îndeobşte la instalarea pubertăţii, să fim nevoiţi a vedea un ultim reflex al tradiţiei acţiunilor ce se exercitau asupra forţei încă pure, nedevenită fizică, a sexului: cu atât mai mult cu cât acestui rit i se asociază prima participare la euharistie, sacrament care, în teorie, include deopotrivă ideea transsubstanţierii, a unei morţi şi a unei resurecţii.

Toate acestea ne conduc deja în domeniul erosului neprofan, în domeniul sacralizărilor sexului, dar nu fără o indiscutabilă continuitate, într-adevăr, semnificaţiile

fundamentale rămân aceleaşi. Se confirmă transcendenţa erosului, care, stând la baza patologiei pubertăţii, caracterizează totodată, când forţa se trezeşte în cadrul circuitelor închise ale individului, pasiunea ce bulversează, mistuie şi, în sens pozitiv sau negativ, îl duce pe individ dincolo de sine însuşi: pasiv, mai mult ca obiecte decât ca subiecte ale depăşirii limitei Eului la îndrăgostiţii obişnuiţi – în timp ce faptele menţionate din domeniul etnologiei şi altele din lumea tradiţională, despre care

M res Pre toate acestea, cf. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbiinde,* Berlin.

902> *passim,* mai ales pp. 99 – 108; H. Webster, *Primitive Secret Societies (A Study w Ear>y Politics and Religions),* trad. It., pp. 2 şi urm., 28, 30 – 31, 33 – 34, 45, 51.

25 Ca o corespondenţă. În cazul femeii, vom menţiona obiceiul izolării rituale erelor fete în perioada pubertăţii şi apoi în cea a menstruaţiilor, în scopul de a reumscrie forţa magică feminină ale cărei purtătoare se pregătesc să devină.

vom vorbi, atestă posibilitatea unei utilizări pozitive şi active acestei transcendenţe potenţiale în scopul unor consacrări specialei şi mai ales în scopul realizării aspectului nenatural al calităţii virile.

22. Dragoste, inimă, vis, moarte

Rolul jucat de inimă în limbajul îndrăgostiţilor e foarte bin> cunoscut şi aparţine cu precădere celui mai dulceag şi mai decolorat sentimentalism. Şi aici însă putem presupune reflexul unui fapt profund, dacă ne gândim ce a însemnat întotdeauna inima îi tradiţiile esoterice şi sapienţiale. Mai mult decât sediul simplelor] emoţii, inima a fost considerată de către aceste tradiţii drept cen-itrul fiinţei umane30, dar şi ca „sediul" în care se transferă conştiinţa] în starea de somn, părăsindu-l pe acela al

capului, căruia îi cores:] punde în mod obişnuit starea de veghe31. Echivalentul *conştient în* stării de somn este însă, aşa cum am arătat mai sus, starea] „subtilă", şi îndeosebi în tradiţia indiană, dar şi la numeroşi misi tici, spaţiul lăuntric, secret, al inimii este considerat ca sediu al] luminii suprasensibile („lumina inimii"). Or, când Dante, vorbind] despre cea dintâi percepţie subită a erosului, se referă la „cel mas tainic lăcaş al inimii" 32, nu mai e vorba de o aluzie banală să aproximativă a limbajului amoros curent, ci de ceva cu mult mai] precis. Nimic nu e mai stupid decât imaginea inimii lovite *de in* săgeată (săgeata, din care anticii, împreună cu făclia, au făcut uni atribut al lui Eros personificat): e un motiv preferat până şi în tatuaj jele practicate de marinari şi delincvenţi. Ea este însă în acelaşi timp şi un fel de hieroglifă care, dacă ne amintim cele spuse mai sun vădeşte un puternic conţinut semnificativ. În formele sale cele mail tipice, erosul se manifestă ca un soi de traumă în punctul centraj

30 în privinţa materialului documentar, nu ar fi decât dificultatea alegerii: de H *Bṛhadāraṇyaka-Upanişad,* IV, 1, 7 („Inima este, împărate, sălaşul tuturor fiinţelor, Inima este, împărate, temeiul tuturor fiinţelor. Căci pe inimă se-ntemeiază, împăraM toate fiinţele", [trad. Radu Bercea, *n.trad.]* până la Zenon *(Armin,* II, fragmq 837 – 839): „Partea principală a sufletului rezidă în inimă", şi până la scolastici (Hugo de la Sf. Victor: „Vis vitalis est în corde") şi la Agrippa von Nettesheim *(De occulta philosophia,* III, 37) etc.

3> Cf. *Bṛhadāraṇyaka-Upanişad,* II, 1, 16 – 17; cf. Agrippa, III, 37.

32 *Vita Nuova, 4.*

al fiinţei individuale care, esoteric vorbind, este inima. Potrivit unor tradiţii concordante, îndeosebi în inimă e situată legătura eului individual care trebuie ruptă, dacă vrei să participi la o libertate superioară. Aici erosul

acţionează ca rana mortală a unei săgeţi. Vom vedea că „Supuşii Iubirii” („Fedeli d’Amore”) medievali şi, împreună cu ei, Dante, au ridicat în mod conştient acest context pe un plan aflat dincolo de experienţa profană a îndrăgostiţilor. Dar şi în această experienţă, ca şi în oricare iubire – urma rămâne. Termenul de *fat hu-l-qalb* (deschidere sau deschizătură a inimii) aparţine esoterismului islamic şi, împreună cu cel de „lumină a inimii”, găseşte numeroase corespondente în limbajul misticilor. În *Corpus Hermeticum* (VII, 11; VI, l) se întâlnesc expresiile: a deschide „ochii inimii”, a înţelege „cu ochii inimii”. Or, se poate stabili o relaţie între această condiţie, într-o oarecare măsură deja dezindividualizantă, de slăbire a legăturii inimii, şi experienţa noutăţii şi a cvasitransfigurării proaspete şi active a lumii despre care s-a spus că însoţeşte starea de îndrăgostire: în ea s7 ar putea vedea o prefigurare a ceea ce în sufism se numeşte tocmai lumea percepută cu ochiul inimii, *ayn-el-qalb.*

În primul capitol am spus că experienţa erotică implică o dislocare a conştiinţei individuale obişnuite de veghe. Aceasta e o deplasare tendenţială, prin „exaltare”, către sediul inimii. Însăşi condiţia de „exaltare” proprie erosului, cu asigurarea unui grad neobişnuit de activitate internă, face ca la acest început de dislocare conştiinţa să se menţină, să ia parte, aşadar, la o anumită iluminare şi transformare „ca în vis” în stare lucidă, în loc de a trece în semisomn, în transă sau în somn, aşa cum ni se întâmplă în fiecare noapte. Abstracţie făcând de repercusiunile deja menţionate asupra percepţiei lumii externe, o anumită relaţie cu acestea ar putea avea şi acel gen de lumină ce însenineză fizionomia unor îndrăgostiţi, chiar dacă expresia lor e în mod normal lipsită de orice nobleţe (cf. Făclia ca atribut al lui Eros, pe lângă săgeată)... Considerând însă relaţia dintre dislocarea în chestiune şi noapte, în timpul căreia ea se petrece în mod normal în fiecare om, ajungem la alt punct nelipsit, nici el, de valoare

semnificativă. În fapt, conexiunea dintre dragoste şi noapte nu este doar o temă bine cunoscută a poeziei romantice. Ea are şi un substrat existenţial multiplu atestat. Şi azi încă noaptea este considerată ca timpul cel mă potrivit pentru dragostea sexuală. În toată lumea, mai ales

noaptea practică bărbaţii şi femeile unirea sexuală. Chiar dacă e vorba de o simplă aventură, formula tipică şi promisiunea vor fi totdeauna „o noapte de dragoste” – o „dimineaţă de dragoste”, în acest context, ar suna aproape ca o notă falsă. Şi în acest caz biologia e contrazisă, prin prezenţa unui factor de tip diferit, de tip, în fond, hiperfizic, deoarece condiţiile fiziologice optime pentru o dragoste „sănătoasă şi normală”, cu rezerve superioare de energii proaspete, la drept vorbind, s-ar realiza tocmai dimineaţa. Nici aici nu se pot invoca circumstanţe ambientale întâmplătoare sau ţinând de regulile de viaţă, cum ar fi, în cazul celor mai mulţi oameni, posibilitatea redusă de a dispune de timp liber în cursul zilei, deoarece, pe de o parte, preferinţa pentru noapte e atestată ca obişnuinţă chiar acolo unde, datorită condiţiilor sociale sau stării sociale, o atare preferinţă nu apare impusă de nimic din exterior, în al doilea rând deoarece există precedente în care obişnuinţei i se adaugă şi semnificaţia reală corespunzătoare. Într-adevăr, la unele, populaţii, utilizarea nopţii pentru unirea sexuală cu femeia este prescrisă *în* mod ritual şi riguros: uneori în general, alteori limitat într-o primă perioadă, mai mult sau mai puţin lungă, a raporturilor sexuale. În zori, bărbatul trebuie să se despartă de femeie. Există însă ceva şi mai precis: în tantrism se prescrie „inima nopţii” pentru practicile magico-iniţiatice întreprinse cu femeia, după cum în arta chinezească secretă a alcovului, *Fang-pi-shu,* se face referire la aceeaşi perioadă, denumită a „suflului viu”.

Acelaşi timp era utilizat! pentru anumite rituri orgiastice, ca de pildă pentru cele ale (Hlîstilor, la care vom reveni. La fel, noaptea şi într-un loc neluminat, se celebra, în cadrul Misterelor Eleusine, ritul, la origine nuj doar simbolic, al acuplării sacre, al *hieros gamos*-ului. Sub numele i se nyktelia şi tot în timpul nopţii avea loc o parte din ritul dionisiac orgiastic şi frenetic oficiat în esenţă de către femei. Ca o derivaţie poate fi considerată condiţia de simplu întuneric, *cm* de exemplu în obiceiul spartan, potrivit căruia bărbatul îşi putea însuşi soţia dobândită prin rapt, desfăcându-i cingătoarea şi unindu-se cu ea numai noaptea sau în întuneric33. Şi dacă deseori; femeile – unele femei – doresc şi acum o atare condiţie, în ele

33 Cf. Plutarh, *Lyc,* 23. Am ales cazul Spartei deoarece acolo nu putea intri în discuţie factorul pudoare: în Sparta, într-adevăr, fetele erau obişnuite să se înfăţişeze goale în multe împrejurări ale vieţii obişnuite, iar bărbaţii erau obişnuiţi să le vadă în starea aceasta.

acţionează, mai mult decât pudoarea, un îndepărtat reflex instinctiv al faptului care stă la baza menţionatelor uzanţe sau dispoziţii rituale şi le conferă o semnificaţie câtuşi de puţin banală. Hathor, zeiţa egipteană a dragostei, purta şi numele de „Stăpâna Nopţii", şi poate că un ecou îndepărtat al acestui context îl putem surprinde în versurile lui Baudelaire: „Tu charmes comme le soir / Nymphe tenebreuse et chaude»

Faptul este că aici intervin factori subtili, de ordin deopotrivă cosmic şi analogic cosmic, pentru că, aşa cum s-a spus, tocmai noaptea se produce în noi toţi o schimbare de stare, trecerea conştiinţei în sediul inimii, astfel încât, chiar când rămânem treji, noaptea se păstrează tendinţa acestei deplasări care integrează tot ce poate da erosul; analogic, pentru că dragostea stă sub semnul femeii, iar femeia corespunde aspectului întunecat, subteran şi nocturn al fiinţei, al vital-inconştientului, de aceea regatul

său este noaptea, întunericul34. Considerată astfel, noaptea e timpul cel mai adecvat pentru lucrările femeii, fie ca mediul cel mai bun pentru dezvoltările subtile ale erosului, fie pentru evocarea forţelor profunde de sub suprafaţa iluminată a conştiinţei individuale finite. Cât despre unele realizări neobişnuite ce pot lua naştere din atare convergenţe şi despre stări de conştiinţă care, dimpotrivă, rămân acoperite îndeobşte de senzaţii senzuale mai mult sau mai puţin tulburi, cele scrise de către Novalis în unele din ale sale *Imnuri ale Nopţii* nu trebuie considerate drept simplă poezie romantică35? în ceea ce priveşte inima, merită să fie menţionat un ultim punct. Potrivit fiziologiei hiperfizice, în clipa morţii sau în caz de pericol mortal, spiritele vitale se scurg în centrul fiinţei umane, în inimă (ele vor abandona sediul acesta urmând direcţia ascendentă odată cu moartea efectivă sau în moartea aparentă, catalepsie şi în stările echivalente, dar pozitive ale ascezei) 36. Or, un fenomen analog poate interveni în orice experienţă de dorinţă intensă şi în

34 În tradiţia chineză se numeşte *p o* energia elementară a vieţii, inconştientul de natură feminină *yin,* pus în relaţie cu partea întunecată a lunii, doar bănuită când străluceşte secera lunară.

35 E vorba îndeosebi de ultimele versuri ale primului dintre *Imnuri*: „Tu ai făcut – n noapte viaţa mea întreagă; / Mă simt prin tine om. / Topeşte trupul meu în flacără de suflet / Astfel încât, aerian, / Cu tine tot mai mult să mă amestec / Şi noaptea nunţii să dureze veşnic". (Trad. Al. Phibppide. *N. trad.)*

y 3S Se poate vedea *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad,* IV, IV, 1 – 2, şi *Kāṭha-upani ṣad,* II.

— " >

«*f*

Însăşi emoţia suscitată, în anumite circumstanţe, de vederea femeii iubite sau de o anumită imagine a ei37, uneori sub aspectul femeii goale, în timp ce, la autorii orientali, e deseori menţionată o oprire a respiraţiei la îndrăgostit, datorită dragostei, fascinaţiei amoroase, dorinţei extreme sau chiar în momentul de vârf al copulaţiei. Fiziologia cunoaşte bine corespondentul extern, profan şi banal al tuturor acestor fenomene. Cel mai comun mod de exprimare e: „Mi se opreşte inima". Acesta e încă un simptom susceptibil să se înscrie în grupul celor deja menţionate, în ceea ce priveşte forţa potenţială a erosului. Şi chiar se stabileşte o trecere naturală de la fenomenologia dragostei curente la erotismul care nu mai este profan. O vom vedea atunci când ne vom ocupa, de pildă, de *mors osculi,* de moartea sărutului, menţionată de către kabbalişti, şi de efectul „salutului" femeii către aşa-numiţii „Fedeli d'Amore". Un amănunt în plus nu e, poate, lipsit de interes: unii trubaduri] francezi vorbeau de femeia văzută nu cu ochii sau cu mintea, ci „cu inima".

23. Complexul dragoste – durere – moarte în acest stadiu se impune examinarea unui complex de însemnătate fundamentală pentru întreaga ordine de idei de care ne ocupăm: este complexul dragoste-durere-moarte. În el, aspectul psihic este distinct de un aspect despre care se poate spune că e aproape fizic. J Cât despre primul aspect, fiecare activare a erosului în starea sa elementară, care nu se uneşte cu o deplasare efectivă de nivel aii Eului, ci rămâne închisă în circuitul pur uman, alimentând *o*\ pasiune centrată asupra unei fiinţe iubite date, are drept urmare; inevitabilă o saturare a acelui circuit, percepută ca suferinţă, caj durere, ca impuls ce consumă şi nu are o supapă. Situaţia tensională e analoagă cu aceea de care vorbesc adeseori unii mistici, *i* Referindu-se la unul dintre personajele sale, Somerset Maugham a scris: „O dragoste ca aceea nu e bucurie, e durere, dar o durere

37 „Deodată, nu ştiu cum, pe când mă întorceam ca

să arunc o privire asuprw străzii pustii, asupra ferestrelor caselor mohorâte, m-a cuprins o dorinţă arzătoare de Pat [femeia], ca un pumn care m-a lovit în plin. Era atât de teribil, încât mi se părea că mor" (E.M. Remarque). Cf. Cuvintele poetului persan Khusrev: „Imaginea ei mi-a apărut în noapte – şi de spaimă, a fost cât pe ce să mor".

atât de subtilă, încât depăşeşte orice plăcere. Are în ea acea ejinişte divină, despre care sfinţii spun că sunt pătrunşi de ea în extaz". Şi Novalis: „Puţini ştiu / Taina iubirii / Simt foame nepotolită / Şi veşnică sete". 38

S-a putut vorbi de acea afinitate extrem de rară şi misterioasă a cărnii ce leagă două creaturi umane prin legătura teribilă a dorinţei insaţiabile. Pe de altă parte, s-a relevat, cu drept cuvânt, că asemenea cazuri de mare pasiune derivă dintr-o inversiune: simbolul e identificat cu persoana şi persoana este iubită în sine, aşa zicând „ca Dumnezeu în locul lui Dumnezeu". Întreaga intensitate a unui impuls care, în asemenea cazuri, vrea absolutul, se concentrează asupra umanităţii unei fiinţe date ce-încetează astfel să fie un mijloc pentru îndrăgostit şi devine în schimb obiectul unei idolatrii sau, mai bine zis, al unui fetişism39. E important să subliniem că un asemenea caz este exact opusul aceluia, urmând a fi luat în considerare, al sacralizărilor şi evocărilor: persoana nu dobândeşte o calitate diferită prin comunicarea sa efectivă cu un plan superior, cu un plan nu numai uman, prin încorporarea temporară a bărbatului absolut sau a Jjjmeii absolute, ci uzurpă atributele proprii acelui plan, suprasaturând cu ele simplul element uman întâmplător. În acest de-al doilea caz „în relaţiile amoroase se mineşte adesea un soi de vampirism exercitat de către o persoană asupra alteia, chiar fără să o vrea, şi nu rareori se stabilesc raporturi periculoase de servitute sexuală.

Situaţia la care ne-am referit furnizează totodată şi subiectele preferate artei tragice şi romantice, când aceasta se ocupă de marile pasiuni. În realitate însă

asemenea situaţii pot sfârşi printr-o criză şi printr-o prăbuşire. Aşa se întâmplă mai ales când, paralel, are loc un astfel de proces de idealizare a femeii, o cumulare de valori morale cu fundament minim sau nul în ceea ce ea este efectiv. Atunci, orice fapt traumatic poate duce la prăbuşirea întregului edificiu, poate dizolva întreaga „cristalizare" stendha-liană, lăsând să apară realitatea deziluzionantă în toată goliciunea sa0 traumă de acest fel poate fi provocată şi de mult râvnita Posedare a femeii. ĂstfeM putut vorbi Kierkegaard de „riscurile agostei fericite", afirmând că dragostea nefericită şi tot ceea ce

Geistliche Lieder, VII. – f. Klages, Vom *kosmogonischen Etos,* ed. cit., p. 199.

Ia femeia iubită, poate apărea ca deziluzionam şi înşelător constil tuie în unele cazuri factorul esenţial şi providenţial pentru a* menţine tensiunea metafizică a erosului şi pentru a-i evita sunt copa: şi anume tocmai pentru că atiyici se păstrează o distanţă! pentru că identificarea fetişizantă întâlneşte un obstacol40. Novalis a adăugat: „Nicicând nu se sfârşeşte dulcea masă / Nicicând iubire J nu se satură... Mai însetată şi mai flămândă / Devine inima". 4 De altminteri, nu alta a fost tendinţa „iubirii curteneşti" medie –, vale care, cel puţin într-un anumit filon al său, se poate spune că a avut adeseori drept condiţie în mod paradoxal dorită inaccelbilitatea materială a obiectului său: era vorba nu atât de lipsa de putinţă, cât de lipsa de voinţă de a ajunge la împlinirea concretă, a oricărei dorinţe sexuale, astfel încât puteau fi iubite cu extraordinară intensitate femei ce nu fuseseră văzute niciodată sau car J erau anume alese pentru ca speranţa de a le poseda să fie cât mai: redusă; toate acestea tocmai în scopul de a evita deziluzia pe care-i ar fi putut-o provoca femeia reală atunci când ar fi ocupat, în celei din urmă, locul de femeie-idol, de „femeie a minţii". Ludwig* Klages a pus pe bună dreptate în evidenţă însemnătatea pe care o are ceea ce el a numit *Etos der*

Ferne, adică erosul legat de depărtare, de inaccesibilitate, interpretabil aici ca un momeS constitutiv pozitiv pentru orice regim de înaltă tensiune erotică iar nu ca refugiul cuiva care practică de nevoie virtutea42.

Pentru a putea însă menţine situaţii de genul acesta pe un plaj nepatologic e necesară o subtilizare a erosului şi îndrumarea lui către un domeniu special ce nu mai este profan: după cum voie vedea, chiar acesta a fost cazul eroticii medievale menţionate ade neauri. Fără această dislocare, erosul activat în stadiul său el amentar nu se poate manifesta în individ decât sub forma unei seta de nestins şi chinuitoare. Aici însă, ideal vorbind, s-ar putea lua considerare şi o trecere de la situaţia pasiunii fatale la aceea a dom juanismului. O interpretare posibilă a lui Don Juan luat că simt» poate fi efectiv făcută dacă ne referim la o dorinţă care, mulţumi» înseşi transcendenţei sale, o dată consumat un obiect al pasiunii

40 *In vino veritas,* ed. cit., pp. 77 şi urni.

41 *Geistliche Lieder,* VII.

42 *Op. cit.,* pp. 95 şi urm. Cf. Giordano Bruno, *Eroici furori,* **I,** III, 9: „Dragostea eroică este un chin, deoarece nu se bucură de prezent, precum dragostei: **brutală,** ci aparţine viitorului şi absenţei".

trece la altul, fără pauză, dintr-o deziluzie perenă, din incapacitatea oricărei femei particulare de a furniza absolutul, insatisfacţiei asociindu-i-se, dincolo de plăcerea efemeră a acţiunii de seducţie şi a cuceririi, şi cea de a face rău (e şi aceasta o trăsătură a figurii lui Don Juan, în unele versiuni ale legendei sale). Astfel, seria iubirilor lui Don Juan continuă indefinit, într-o vânătoare fără răgaz după posedarea absolută ce fuge mereu, aproape într-un echivalent al supliciului lui Tantal, cu o speranţă care, reaprinzându-se în perioada de beţie a oricărei iubiri şi a oricărei opere de seducţie (şi care, prin reacţie la înfrângerea intimă, e însoţită de o ură ascunsă, de o nevoie-piăcere de a distruge şi profana), este însă mereu

iarăşi dezamăgită, lăsând în urma ei dezgustul după obţinerea a ceea ce Don Juan ca individ credea că e unicul scop urmărit de el, şi anume simpla voluptate a acuplărilor umane. Interesant este că, spre deosebire de altele, în formele spaniole cele mai vechi ale legendei lui Don Juan acest erou nu sfârşeşte damnat şi trăsnit de către Comandor, ci se retrage într-o mănăstire. E o prefigurare a planului pe care sete" a lui nepotolită şi mereu înşelată poate fi, în sfârşit, domolită – dar aici, numai printr-o ruptură netă cu lumea femeii. – în alte cazuri, atât în domeniul artei şi legendei, cât şi în cel al vieţii reale, o dramă, chiar dacă nu sfârşitul tragic al îndrăgostiţilor, apare ca epilogul natural impus de logica internă, transcendentală, a situaţiei menţionate, şi atunci când cauzele respectivei tragedii par cu totul exterioare, extrinseci, în raport cu voinţa conştientă şi cu dorinţa umană a îndrăgostiţilor: datorate aproape unui destin potrivnic. Unei asemenea situaţii i se potriveşte cunoscutul vers: *But a thin veil divides Iove from death.*

La aceasta ne putem gândi, bunăoară, în cazul lui Tristan şi al Isoldei. Dacă vrem să surprindem legenda în integritatea valenţelor sale, tema băuturii de dragoste e departe de a fi irelevantă şi accesorie. Am remarcat deja, în legătură cu aceste filtre, că nu poate fi vorba de superstiţii; amestecuri speciale pot avea capacitatea de a trezi forţa erosului în stadiul său elementar, noutralizând tot ceea. Ce, în individul empiric, îi poate bara şi frâna manifestarea43. Aşa

43 Pentru Roma antică sunt atestate cazuri de nebunie datorate unor băuturi gagice de dragoste; se pretinde chiar că ele i-ar fi costat viaţa pe Lucullus şi Lucre-hus. De fapt, în unele cazuri trezirea forţei erosului în stare elementară prin inter

stând lucrurile, e firesc ca în îndrăgostiţi să înceapă a

acţiona corn plexul dragoste-moarte, forţa mistuitoare, dorinţa de moarte şi de anihilare. Wagnerianul „O, dulce moarte!

— Tu, arzător chemată!

— Moarte din dragoste!” evocă o temă a „iubirii eroice”: „Trăiesc viaţă moartă într-o moarte vie.

— Iubirea m-a ucis, sărmanul de mine! cu o asemenea moarte, – încât sunt atât de viaţă, cât şi câţi moarte lipsit”. 44 Muzica lui Wagner redă în mod foarte sugestii această stare (poate mai pozitiv, tot în materie de muzică, e însă finalul din *Andrea CMnier* de Umberto Giordano): ceea ce nuj izbuteşte să facă textul corespunzător, aglomerare de scorii misa tico-filozofice. Celebrele versuri „În des Weltatems – Wehendenj AH – Versinken – Ertrinken – Unbewu Bst – Hochste Lusts dau mai degrabă impresia unui colaps pe fond panteist (contopH cu „Totul”, anihilare în „divina, eternă – uitare originară”) decât a unei adevărate transcenderi; în plus, aici iese în evidenţă elementul pur omenesc, deoarece dorinţa de moarte e dictată de ideea unei lumi de dincolo unde se va putea înfăptui unirea absolută ai celor doi îndrăgostiţi ca persoane (Tristan spune: „Să murim deci pentru ca, nedespărţiţi, veşnic unul, fără sfârşit, fără trezire, fărâi teamă, fără nume în iubire-mbrăţişaţi, dânduni-se numai nouă doar. Iubirea s-o trăim”) 45. Dimpotrivă, efectele băuturii magice fuseseră redate în termeni mai adecvaţi, imanenţi, în poemul medieval al lui Gottfried von Strassburg: „Ihnen war *ein* Tod, *ein* Leben – *ciră* Lust, ein Leid gegeben…

— Da wurden eins und cinerlei – Die zwiefalt waren erst”. Mai putem face în treacăt încă o observaţie; cazul lui Tristan şi al Isoldei e prezentat şi ca acela al unei paşi» extreme care, pe lângă băutura magică, are drept antecedent şi un reciprocă a celor doi îndrăgostiţi. Este, aceasta, o situaţie ce poate întâlni deseori în realitate; există cazuri în care ura e nurrw mediul unei adevărate

băuturi magice poate avea efecte asemănătoare hebefreniei, alienaţiei mintale a pubertăţii, de care am mai vorbit; acţiunea e prea bruscă şi vw lentă, provocându-se o soluţie de continuitate în raport cu psihismul normal, mai S seamă când suprastructura Eului celui mai exterior se opune desfăşurării pasiunii.

44 G. Bruno, *Eroici furori,* I, II, 10.

45 Se ştie că *Tristan şi holda* a fost, genetic vorbind, un fel de produs de subij mare al pasiunii vehemente, dar obstaculate, pe care Richard Wagner a nutrit-o pentru Mathilde Wesendonk. Sunt interesante aceste expresii dintr-o scrisoare a’s» către această femeie: „Demonul trece dintr-o inimă în alta… Nu ne mai aparţineai Demone, demone, devino Dumnezeu!” (Scrisoarea nr. 54, vara 1858; ed. Golthef> Berlin, ed. A 4-a, 1904).

Indicatorul secret al unei deosebite tensiuni şi polarităţi sexuale a celor doi parteneri, gata să se traducă în scurtcircuitul beat şi distructiv al dragostei mistuitoare, de îndată ce sunt înlăturate obstacolele datorate dispoziţiilor individuale.

24. Voluptate şi suferinţă. Complexul sado-masochist

Am arătat mai sus cum numeroase divinităţi antice ale dragostei erau în acelaşi timp divinităţi ale morţii. Un asemenea fapt poate fi interpretat şi într-un context diferit de cel indicat adineauri. Dacă iubirea-impuls sexual îl răneşte din punct de vedere metafizic pe individul transcendent, un moment de distrugere, de autodistrugere şi de suferinţă e şi psihologic vorbind un element absolut esenţial nu numai al dragostei-pasiune, ci chiar al amorului pur fizic, al faptului plăcere sau voluptate redus la formele sale de manifestare cele mai grosolane.

E de notat în primul rând că tema morţii nu e o simplă problemă a literaturii romantice, ea figurează şi printre numeroşii indici potenţiali în însuşi limbajul universal al îndrăgostiţilor: „Mor de tare ce te iubesc”, „te

doresc mortal” şi aşa mai departe, într-o cantitate de variante pe care ar fi banal să le enumerăm, şi în care, în diferite grade, se reflectă anticul *cupio dissolvi* ca sens limită al experienţei. Leopardi, în cunoscuta sa poezie *Amore e morte,* declară că este „o dorinţă de moarte” „primul efect al unei iubiri adevărate şi puternice”. Acelaşi conţinut ni se revelează însă şi la o analiză aprofundată a fenomenului plăcerii. După Metchni-koff, freudismul a trebuit să constate existenţa, în individ, a unui *Todestrieb,* a unei pulsiuni de moarte, de distrugere, dincolo de „principiul plăcerii” care-i atrăsese într-o prknă etapă în exclusivitate atenţia. Explicaţia biologică ce i-a fost dată este irelevantă”.

46 După Freud, în organism instinctul vital ar lupta contra tendinţei materiei organice de a reveni la stadiul prevital anorganic, din care ar deriva. Am avea, de o parte, plasma germinală virtual nemuritoare, de alta tot ceea ce produce decăderea 51 moartea organismului. În mod corespunzător şi instinctele sexului s-ar opune Instinctelor morţii. Trebuie respinsă încercarea, întreprinsă mai cu seamă de către „Reich, de a deduce impulsul către distrugere din reprimarea instinctului plăcerii. Wntre altele, se ajunge astfel la ignorarea, în experienţa sexului, a uneia dintre „mensiunile sale cele mai interesante.

142 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ îl Nf DRAGOSTEA PROFANĂ

după cum trebuie respins şi antagonismul presupus a exista întrei acesta şi impulsul sexual. Rămâne însă faptul, atestat, al unor formei multiple de amestec între cele două tendinţe, una fiind elementul! *libido* şi plăcere, iar cealaltă tendinţa distructivă, fapt ce poate fi explicat printr-un substrat comun amândurora. Inscripţia antică dee pe o fânfână, amintită de către D’Annunzio (în *Fecioarele de la SQnci),* ne spune că această idee fusese recunoscută de mult într-ci maximă antică: *Spectarunt Luptas hic se mors atque Voluptas* – J *Unuş (fama ferat), quem quo, vultus*

erai, „Moartea şi Voluptatea] s-au oglindit aici căsătorite, iar cele două chipuri ale lor au devenia un singur chip”. În subsidiar, e vorba de relaţia, constantă existentă] între sexualitate şi durere.

În această privinţă, nu e necesar să ne referim la fapte învecajnate cu anormalul patologic. Ar fi banal să amintim, bunăoară! cunoscutele analogii pe care, până şi în ce. Mele, în anumite mişcări! în strigăte etc, fenomenologia acuplării şi a orgasmului le prea zintă cu aceea a suferinţei. Se mai ştie că, mai cu seamă în legătură! cu femeia, în jargonul intim al amanţilor, în diferite limbi, se foloseşte cu exactitate termenul „a muri” pentru punctul în care-spasmul e atins în deplinătatea lui, în timp ce, la rândul său, însuşi] termenul „spasm” prezintă o trimitere specifică şi la suferinţă şi; durere fizică. E ceva adevărat în afirmaţia: „Voluptatea este o] agonie, în sensul cel mai strict al cuvântului”. 47

Spre a vedea aceste fapte sub o lumină corectă şi a le încadra în ordinea generală de idei de care ne ocupăm, e însă necesar să cunoaştem aspectul metafizic al suferinţei. Novalis a scris odată că în boli există „transcendenţă”, că ele sunt fenomene ale unei săzaţii intensificate care tinde să se transforme în forţe superioars că, în genere, ceea ce prezintă un caracter negativ conţine adeseori un stimul de intensificare a pozitivului48. În multe cazuri, aşa staj

47 Mauclair, *Magie de l’amour,* ed. cit., p. 145; cf. P. 24: „Nimic nu seamănă *cm* amoral fizic mai mult decât moartea. Indiferent dacă e fizică sau morală, dragoşti e imaginea pozitivă a morţii. Spasmul este o incursiune momentană în domeniul morţii, e o încercare a ei pe care natura i-o acordă fiinţei în viaţă. Acuplarea e ufl plonjon în doi în moarte, dar cu posibilitatea de a reveni la viaţă şi de a-ţi aminti. În realitate, la marea majoritate a bărbaţilor şi a femeilor, această amintire e mai curând relativă, după cum confuză şi periferică le este şi conştiinţa în starea la care au ajuns momentan.

4* Novalis, *Fragmente* (Nachlese), ed. Seelig, Zürich, 1946, n. 3080.

lucrurile cu siguranţă în fenomenul durerii fizice, atâta timp cât aceasta se menţine între anumite limite. Oricare i-ar fi cauza, orice durere văzută din interior reprezintă modul în care conştiinţa individului experimentează ceva ce are un caracter mai mult sau mai puţin distructiv, dar care, tocmai datorită acestui fapt, conţine un factor de transcendenţă în raport cu unitatea închisă şi fixă a individului finit, astfel încât e oarecum adevărat ceea ce a spus Words-worth, şi anume că suferinţa are natură infinitului49. Caracterul de durere al durerii se datorează faptului că, atunci când se produce alterarea unităţii existenţiale, Eul, aproape de frică, se identifică nu cu forţa care alterează şi duce în mod virtual dincolo, ci cu ceea ce e supus alterării, nu cu ceea ce loveşte, ci cu ceea ce este lovit. Dacă nu ar fi aşa, am avea, după cum observă Novalis, trecerea la formele pozitive ale unei senzaţii intensificate.

Aceasta, printre altele, poate furniza cheia pentru a înţelege utilizarea durerii fizice ca resursă extatică, întâlnită în unele forme de asceză aberante, Un exemplu: în legătură cu rănile pe care şi le fac în cursul unor rituri frenetice membrii Rufailor, sectă islamică legată de sufismul dervişic, un şeic a declarat că sunt făcute într-o stare în virtutea căreia ele nu produc durere, ci „un soi de fericire, care e o exaltare atât a trupului, cât şi a sufletului” şi că atare practici în aparenţă sălbatice nu trebuie privite în sine, ci doar ca un mijloc de a deschide o uşă” 50.

Or, în voluptatea erotică avem unul din cazurile de alterare în care pasivitatea e parţial înlăturată, durerea nemaiapărând exclusiv aşa cum e, ci amestecată cu plăcerea. Dacă gradul de activitate a amanţilor ar fi şi mai înalt, n-ar mai fi cazul să vorbim despre „voluptate”, ci de

o beţie superioară: de acea beţie nefizică despre care am vorbit în repetate rânduri ca despre fondul potenţial al, oricărui eros, beţie care, în acest caz special, în înseşi situaţiile de „spasm" şi de „moarte" ale amorului carnal nu şi-ar pierde calitatea şi nici nu s-ar vedea sincopată, ci şi-ar atinge intensitatea-limită.

Prin toate acestea, prin complexul voluptate-suferinţă, prin libidoul ce se amestecă cu instinctul morţii şi al distrugerii, suntem.

„Cf. „Metafisica de-l dolore e della malattia", în *Introduzione alla Magia* (a cura de-l „Gruppo di Ur"), Roma, 1971, ed. A 3-a, vol. II, pp. 162 şi urm. 30 Cf. W.B. Seabrook, *Adventures în Arabia,* New York, 1935, p. 283.

144 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

aşadar, conduşi în centrul fenomenologiei transcendenţei prezentate de dragoste chiar şi în domeniul profan. Secretul ambivalenţei I divinităţilor, îndeosebi a celor feminine, care sunt divinităţi ale I dorinţei, ale sexului, ale voluptăţii şi, totodată, divinităţi ale morţii 1 (de pildă Venus ca Libitina, zeiţa egipteană a dragostei, Hathor, I care este şi Sekhmet, zeiţa morţii etc.) ni se dezvăluie prin urmare 1 aici sub un al doilea aspect al său în acest context, e cazul să aprofundam un element general fun-l damental al experienţei erotice şi care constituie fondul atât al] momentului posedării, cât şi al oricărei dorinţe intense. Dorinţa! şi posedarea fiinţei iubite e ceea ce deosebeşte orice dragostei sexuală de dragostea în general ca „a iubi", ca pură dragoste ome Jneascâ. Diferenţa dintre cele două sentimente este limpede: dragostea pură vrea în mod dezinteresat fiinţa-pentru-sine a obiectului! său, ea îl afirmă ontologic pe celălalt ca altul. Modelul său e dragostea Dumnezeului teistic creştin care îi dă creaturii existenţa! liberă, îi doreşte o viaţă-pentru-sine, fără a tinde să o domine sau să o absoarbă. Dimpotrivă, dragostea sexuală implică dorinţa ca nevoie de

a absorbi, de a mistui fiinţa iubită, iar posedarea, dacai nu are un caracter deviat, studiat mai sus (§ 19), de compensare] pentru nevoia de autoconfirmare şi de valorizare, are tocmai această semnificaţie51.

Se poate vorbi, aşadar, de o ambivalenţă a oricărui impuls erotic intens, deoarece pe fiinţa iubită o afirmi, dar în acelaşi timp] ai vrea şi să o distrugi, să o ucizi, să o asimilezi, să o dizolvi în tina însuţi; deoarece simţi în ea propriul tău complement, ai vrea ca ea s-a înceteze a mai fi o altă fiinţă. De aici şi un element de cruzima care se uneşte cu dorinţa, element deseori atestat chiar de aspecta fizice ale dragostei şi de acuplarea propriu-zisă52; de aici" posibiliitatea de a vorbi despre „un delir ostil al iubirii" (Maeterlinck)!

51 Se pot cita aceste cuvinte semnificative: „Erau lupta, cucerirea, capitularea reciprocă, afirmarea şi negarea furibundă, senzaţia iritantă de sine şi totala dizofl care a Eului, depersonalizarea şi reducerea la o singură fiinţă şi toate acestea* singură dată şi în aceeaşi clipă" (I.M. Daniel [N. Arzhak], *Quiparia Mosca,* trad. II Milano, 1966, p. 62.

52 în *Kămasutra* lui Vatsavăna, pe lângă o examinare detaliată a tehnica muşcăturilor, a utilizării unghiilor şi a altor manevre dureroase în dragoste (9 IV-V; cf. VII – despre aceasta, cf. *Ananga Ranga,* XI, 3 şi 4), e interesantă; menţiunea despre un posibil efect erotogeno-magnetic obiectiv provocat de vedem semnelor corespunzătoare rămase pe corp.

despre „ura mortală dintre sexe", care constituie „fondul dragostei şi care, ascuns sau vizibil, rămâne prezent în toate efectele" (D'Annunzio). Lui Baudelaire îi aparţin cuvintele: „Cruzimea şi voluptatea, senzaţii identice, ca extremul cald şi extremul rece". 53 în realitate, şi la numeroase specii animale se poate constata, prin derivaţie, un instinct de distrugere ce intră în acţiune

simultan cu impulsul sexual şi e amestecat cu el, instinct care le împinge pe unele animale să-şi ucidă obiectul plăcerii chiar în cursul acuplării, fapt care se poate manifesta şi la om în cazuri limită ale delirului sadic criminal. Sunt semnificative în acest sens următoarele versuri ale lui Lucretius:

Osculaque adfigunt, quia non est pura voluptas, et stimuli subsunt, qui instigant laedere id ipsum quod cumque est, rabies unde illiaec germina surgunt54.

Spengler, care consideră adevărata dragoste dintre bărbat şi femeie ca efect al unei polarităţi şi a unei pulsaţii identice de factură metafizică, o proclamă înrudită cu ura, adăugând că „cine nu este rasat nu cunoaşte această dragoste periculoasă” 55. Şi, în China, e foarte concludentă expresia curentă ce denumeşte persoana de care, din dragoste, te-ai legat în mod irezistibil, *yihincia,* adică „duşman predestinat”.

În ceea ce priveşte posesia ca nevoie de a aboli şi absorbi fiinţa iubită, în psihanaliză s-a ajuns să se vorbească despre o fază orală infantilă şi una canibalică a libidoului ca nişte complexe ce ar continua să acţioneze în inconştientul adultului şi să stabilească relaţii între libidoul funcţiei nutritive (absorbţie şi asimilare a alimentelor) şi cel al dorinţei sexuale. Faptul că toate aceste consideraţii sunt trase de păr şi sofisticate nu trebuie să ne împiedice a recunoaşte o analogie legitimă, confirmată de numeroase aspecte ale experienţei reale. Lui Bossuet îi aparţin următoarele cuvinte: „Cine oare nu ştie că, în pornirea dragostei omeneşti, ai vrea să-ţi

53 *Oeuvres posthumes,* p. 107.

54 *Rer. Nat.,* IV, 1081 – 1083. [„Lungi sărutări le sfărâmă; plăcere curată-i aceasta? / Nu ştiu ce ghimpi din adânc îl împing să rănească pe-aceea / Oricine-aff şi, de la care pornit-au ai furiei germeni” (Trad. D. Murăraşu, *n.trad.)].* Cf. D’Annunzio (în *Forse che şi forse che no):* „Invadaţi de acelaşi delir ce-i agită pe amanţii înrăiţi de

ură carnală pe patul zdruncinat, când dorinţa şi distrugerea, voluptatea şi tortura sunt o singură febră".

55 *Untergang des Abendlandes,* München, 1923, vol. II, p. 198.

146 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

Încorporezi oricum şi să duci cu tine fie şi în dinţi fiinţa iubită, ca să te hrăneşti din ea, să te uneşti cu ea, să trăieşti în ea?" 56 Chiar dacă pe un plan mai înalt, motivul nu e diferit la Novalis, când el asociază misterul iubirii ca sete de nestins cu acela al euharistiei57. **Punctul** însă care, în această ordine de idei, nu e mai niciodată pus în evidenţă, este că alimentul râvnit e totodată un aliment care distruge; în dorinţa absolută dea distruge, de a absorbi, este conţinută şi cea de a fi distruşi, de a fi dizolvaţi, Se caută în femeie o „apă a vieţii" care să fie totodată o apă care ucide, o apă de felul acel lora care în simbolul alchimic sunt numite „ape corozive" (despre ele, la locul cuvenit). Şi această condiţie este realizată mai cu I seamă în identitatea freneziei, a orgasmului şi a *climax* – ului, în ceea ce, în termeni indieni, se numeşte *samarasa* acuplării.

Ni se prezintă astfel, din nou, o ambivalenţă, derivând din J potenţialitatea de transcendere a erosului în general. În particular, în suferinţa ce poate însoţi dragostea şi plăcerea, a trebuit să se recunoască efectiv un fapt unic, situat dincolo de opoziţia curentă dintre sadism şi masochism. Pe această bază, Schrenk-Notzing a creat neologismul „algolagnie", de ia să yoc; „durere" şi Xayvoţ „excitat sexual", care vrea să denumească plăcerea prin suferinţă în erotism: aici trebuie distinsă o algolagnie activă (sadism) de o algolagnie negativă sau pasivă (masochism). În mod analog, în sexologia contemporană se vorbeşte de un complex sado-masochist, care nu e de competenţa exclusivă a psihopatiei sexuale, pentru că figurează cu mai mare sau mai mică intensitate şi în

formele cele mai curente de erotism. În mod normal şi la nivelul datelor imediate ale conştiinţei celei mai exterioare (nu însă metafizic, deoarece din punct de vedere metafizic şi subtil vom vedea că adevărat e tocmai contrarul), se ştie că la femeie prevalează predispoziţia masochistă, la bărbat cea sadistă. Dar dacă avem în vedere acel stadiu de identificare şi de amalgamare a doua fiinţe.

— Citat de Hesnard, *op. cit.,* p. 233 n. – D'Annunzio (în *II Piacere):* „Ar fi vrut 3 să o înfăşoare, să o atragă în el, să o aspire, să o bea, să o posede într-un mod supraomenesc".

57 *Geistliche Lieder,* VII: „Înţelesul divin / Al Cinei celei de Taină / E o enigmă pentru simţurile pământeşti. / Dar cine o dată / De pe fierbinţi buze iubite / Suflarea vieţii a aspirat-o, / Cel căruia arşiţa sacră /în unde tremurătoare inima i-a topit-o, / Cel ai cărui ochi s-au deschis... / Va mânca din trupul său / Şi va bea din sângele său / în veci".

COMPLEXUL SADO-MASOC fflă T 147

În lipsa căruia unirea sexuală nu e mai mult decât o întâlnire menită unei satisfacţii solitare reciproce cvasimasturbatorii, devine limpede că o atare antiteză e în bună măsură depăşită. În realitate, sadistul erotic nu s-ar comporta ca atare dacă suferinţa celuilalt i-ar fi complet străină, dacă ea nu ar avea niciun ecou în el; dar el se identifică cu durerea celuilalt, o aspiră şi o absoarbe şi în mod corespunzător aceasta acţionează în el ca un excitant, ca un factor pentru propria plăcere exaltată. Ceea ce înseamnă că el e şi un masochist, că satisface în acelaşi timp nevoia ambivalenţă de a suferi şi de a-l face pe celălalt să sufere, atenuându-i contrastul prin repartizarea exterioară într-un subiect şi într-un obiect. La fel stau lucrurile pentru masochist sau pentru femeie: aceasta realizează imaginativ şi absoarbe ceea ce face sau trăieşte celălalt făcându-i răul, când acest fapt îi constituie un motiv de îmbătare58. E vorba, aşadar, în bună măsură, de forme ale unei plăceri „substituite" de suferinţă. În ceea ce

priveşte conţinutul de sadism şi masochism dintr-o acuplare normală, acţionează efectiv acel „schimb de fantezii” pe care l-a avut în vedere Chamfort în definiţia dată de el dragostei: spre a dezvolta cu reciprocitate tendinţele de autotranscendere. Cât despre un asemenea efect, el devine evident în algolagnie, activă sau pasivă, oricum ar fi: pentru că, în general, dacă durerea ajunge să fie trăită ca plăcere, ea, desigur, nu mai este durere. E însă vorba mai mult de transformarea durerii într-o senzaţie în felul ei pozitivă, transcendentă, despre care am vorbit mai sus.

Aici ni se pare oportun să indicăm pe scurt ceea ce, în complexul sado-masochist, aparţine psihopatologiei şi perversiunii şi ceea ce nu aparţine nici uneia, nici alteia. Faptul patologic există atunci când din situaţii sadiste sau masochiste se dezvoltă condiţii indispensabile pentru ca să aibă loc procesul sexual *normal.* Ca să luăm un exemplu, e un fapt morbid şi aberant, pe care ar trebui să-l raportăm genetic, caz de caz, la diferite cauze ce au puţină însemnătate din punctul nostru de vedere, când numai biciuind o femeie poate ajunge un bărbat la un orgasm sexual care, în privinţa conţinutului, nu se deosebeşte în niciun fel de acela pe care îl realizează orice cuplu

58 Expresive, de pildă, aceste cuvinte ale unui poet: „Rărunchii-mi sunt spre tine strigăt… / Dorinţa m-a hăcuit, sărutul m-a sângerat, / Sunt rană, jar, foame de noi torturi… / Sunt rană, sărută-mă, fii arsură” – Ady Endre, *apud* Peret, p. 341.

fără a recurge la nicio complicaţie. Cazul e însă diferit atunci când sadismul şi masochismul se prezintă ca hiperestezii şi forme macroscopice ale unui element prezent în esenţa cea mai profundă a erosului. Atunci cazurile „patologice” nu mai reprezintă aberaţii faţă de instinctul normal, ci faţă de formele în care ies la lumină

straturile lui cele mai profunde, latente în varietăţile cu regim redus ale dragostei sexuale. Pe această bază putem recunoaşte o algolagnie utilizată nu sub constrângere de către pervertiţi, ci în mod conştient de către fiinţe perfect normale, pentru a obţine o potenţare, o prelungire în sens transcendent, eventual extatic, a posibilităţilor cuprinse în experienle curente ale sexului. Şi vom vedea că, lăsând la o parte cazurile individuale, ea poate fi întâlnită şi în unele forme colective sau în ritualuri de erotism mistic.

În acelaşi context şi-ar putea găsi locul o consideraţie specială despre ceea ce, în anumite circumstanţe, poate oferi momentul deflorării. Fie din cauza fricii inconştiente şi inhibiţiilor femeii, fie din cauza primitivităţii carnale şi impulsive ce prevalează aproape totdeauna la bărbat, unele posibilităţi excepţionale şi irepetabile care, mai cu seamă pentru femeie, ar fi oferite de experienţa deflorării în raport cu tot ce s-a spus despre algolagnie, ajung să se piardă în mod iremediabil în relaţiile sexuale umane normale. Ba chiar, acest act de iniţiere a femeii la viaţa sexuală completă, când e săvârşii cu brutalitate, are adeseori asupra ei repercusiuni negative care, exercitându-şi şi ulterior influenţa, pot prejudicia tot ceea ce e de aşteptat de la o relaţie normală. E însă de presupus că, dacă mai întâi ar fi trezită starea de beţie în forma sa acută, ce conţine deja un element distructiv, durerea deflorării, împreună cu toţi factorii subtili corelaţi cu ea în termeni de fiziologie hiperfizică, ar putea conduce la o bruscă înălţare extremă a potenţialului extatic a beţiei respective, potrivit unei conjuncturi aproape irepetabile; ar putea interveni chiar şi o traumă, în sensul unei deschideri a conştiinţei individuale în direcţia suprasensibilului.

Pentru un domeniu de genul acesta nu e, desigur, uşor să adunăm documentaţii pozitive. Doar unele rămăşiţe din medii greu accesibile ne pot autoriza să presupunem că situaţii, precum cea menţionată adineauri,

stăteau la baza unor forme vechi sau exotice de viol ritual al unor fecioare. Realitatea este că, în mod general, sunt atestate în cadrul iniţierii femeii cazuri de procedee în care actul sexual e vehiculul destinat transmiterii unei influenţe supra

sensibile, împrejurare relatată bunăoară în legătură cu anumite medii islamice. Prin iniţiere putem înţelege aici tocmai transmiterea unei influenţe spirituale din partea bărbatului *(barakah,* conform denumirii islamice), cu efecte pe care cuvintele utilizate de către GOrres pentru misticăle redau foarte bine: „o privire şi o recunoaştere prin intermediul unei lumini superioare, o acţionare şi o lucrare prin intermediul unei libertăţi superioare, aşa cum cunoaşterea şi fapta obişnuită sunt condiţionate de lumina spiritului şi de libertatea personală date fiecărui om". 59

Situaţia traumatică a deflorării în regimul măi sus indicat reprezintă însă, evident, cea mai bună condiţie preliminară pentru un atare procedeu60. În alte cazuri, de bună seamă, se va utiliza, ca echivalent, flagelarea femeii pentru a produce acelaşi climat psihic liminal. Şi în această privinţă, practici continuate în secret până în zilele noastre în anumite cercuri ne îndreptăţesc să presupunem existenţa unui fundament obiectiv analog şi pentru rituri sexuale antice astăzi nemaiînţelese şi rău famate61.

25. Extaze etbtice şi extaze mistice

Despre formele de sadism care nu au raportări sexuale specifice vom vorbi în cele ce urmează. Aici va trebui să mai relevăm eventuala convertibilitate a senzaţiilor dureroase în cele voluptuoase.

59 în *Christliche Mystik, Prodomus Galaleatus.*

60 E de presupus că se urmărea acelaşi scop şi în unirile sexuale uzitate în unele temple antice, când fecioare, dar şi femei în general, credeau că se împreunează cu un zeu – se ştie că profanarea şi abuzul de practici de acest gen au dus la Roma, sub Tiberiu, în urma

scandalului provocat de patricianul Mundus care, corupându-i pe sacerdoţi, a posedat-o în felul acesta pe recalcitranta matroană Paulina, la închiderea templului Isidei prinhotărârea Senatului. Vom reveni la această problemă în capitolul V.

61 Un vechi ritual manuscris, aflat în proprietatea unei *witch* (vrăjitoare) scoţiene, pe care ni l-a arătat prof. G.B. Gardner, directorul Muzeului vrăjitoriei *(Museum for Witchcraft)* din Insula Man, se referă anume la practici de biciuire a femeii într-un context de iniţiere sexuală. Prof. Gardner şi-a pus întrebarea dacă nu ar fi cazul să plasăm într-un context similar anumite scene de iniţiere orfică din frescele pompeiene de la Villa dei Misteri, printre care figurează, după cum se ştie, şi cea cu o tânără femeie biciuită. Ni se pare însă extrem de problematic, pentru că scenele acelea sunt esenţial simbolice. Nu excludem însă, în principiu, ambivalenţa multor simboluri, cu alte cuvinte capacitatea lor de a avea valoare atât pe planul pur spiritual, cât şi pe planul real.

convertibilitate care, pornind de la principiile deja indicate, devine lesne inteligibilă. De exemplu, se citează cazul istoric tipic al Elizabethei de Genton care „de la flagelare venea în starea unei bacante în delir” 62, şi chiar acela al carmelitanei Maria Maddalena dei Pazzi: în timp ce suporta flagelarea, ea vorbea despre o flacără interioară ce ameninţa să o covârşesfscă şi a cărei dimensiune erotică răzbate limpede din strigătele ei, precum: „Ajunge, nu mai înteţiţi focul ăsta care mă mistuie. Nu asta e moartea ce mi-o doresc, fiindcă-mi dă prea multă plăcere şi voluptate!”, totul însoţit şi de apariţia unor viziuni libidinoase. Totodată, din studiul acestor regiuni de frontieră unde e mai bine pus în evidenţă factorul unei autotranscenderi împuşcadică nu voite în mod liber, s-a ajuns şi la relevarea momentelor comune care există în

extazele mistice şi în cele erotice. Aceste corespondenţe au fost deseori subliniate de către psihologi şi psihiatri, dar aproape întotdeauna în mod: inoportun şi cu intenţia mai mult sau mai puţin deliberată de a compromite unele forme ale experienţei religioase prin raportarea lor la fapte erotico-isterice aberante.

Obiectiv vorbind, trebuie să recunoaştem că extazele, pentru care pot exista analogiile menţionate, prezintă adeseori un caracter? impur şi suspect şi, în afara unor cazuri excepţionale, au puţin de a face cu adevărata spiritualitate (despre care însă – şi trebuie să o accentuăm bine – cei care se complac în interpretările psihoj patologice sus-zise nu au nici cea mai mică idee). Ne găsim într-un donteniţi intermediar şi aici poate avea loc uneori o inversiune, în sensul că elementul propriu-zis sexual rămâne cel „fundamental", „misticismul" slujind numai ca să alimenteze o formă deviată şi exaltată de manifestare63. În lumea misticismului creştin, cazul

62 Vezi Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis,* ed. cit., p. 18.

63 Despre această lume a erotismului mistic, cf. Exprimările, mai degrabă extra-vagante, ale lui E. Levi, *Le Grand Arcane (11 Grande Arcano,* trad. It., Roma, 1954, pp. 77 – 78): „Mana Alacoque şi Messalina au îndurat aceleaşi chinuri: dorinţele amândurora au fost exaltate dincolo de limitele naturii şi satisfacerea lor a devenit imposibilă. Era o deosebire între ele, şi anume că Messalina, dacă ar fi putut presimţi ceea ce avea să experimenteze Mana Alacoque, ar fi invidiat-o". „Pasiunea erotică, desprinsă de obiectul ei legitim şi exaltată de dorinţa nebunească de a violenta aşa zicând infinitul... * însetată, ca demenţa marchizului de Sade, de torturi şi de sânge: cilicii, penitenţe, mortificări, accese de isterism sau de priapism, ce te duc cu gândul la o acţiune directă a diavolului. „Delir al călugăriţelor, abandonări în voia Mirelui Ceresc, rezistenţe ale sucubului încununat cu

stele, dispreţuri ale Fecioarei regina

este este foarte frecvent. În acelaşi fel în care creştinismului i-a ţ st caracteristică înomenirea divinului mai mult decât îndumnezeumanului, la fel în mistica menţionată senzualizarea sacrului (corelată cu o frecvenţă semnificativă a simbolurilor conjugale şi erotice) ocupă locul sacralizării sexualităţii cunoscute, bunăoară, de curente dionisiacotantrice şi iniţiatice. După acest criteriu, eventualele fapte extatice ale unei anumite mistici se pot încadra în fenomenologia transcendenţei proprie şi erosului profan, iar menţionatele puncte de contact dintre extazele „mistice" şi extazele erotice explică felul cum, atunci când aceste extaze ating o intensitate particulară, „ele pot decurge unul din altul sau unul şi celălalt pot apărea în acelaşi timp" 64. Aşa se lămureşte şi prezentarea unor imagini intens erotice ca „ispitiri" la recăderile în păcat ale unor mistici: sunt forme de oscilaţie în manifestările unei energii unice. Sunt caracteristice, de pildă, unele expresii ale Sf. Ieronim care, chiar şi în formele anahoretice ale ascezei celei mai riguroase şi ale postului, îşi simţea sufletul pârjolit de dorinţă şi flăcările concupiscenţei arzându-i carnea „ca pe un rug".

Unui nivel însă şi mai înalt îi aparţine faptul că, la multe populaţii primitive, tehnicile de parvenire la extaz sunt deseori substanţial identice cu cele ale unor rituri erotice. Observaţia e valabilă, în primul rând, pentru dans, care, încă din vremurile cele mai vechi, şi nu doar printre sălbatici, a fost una dintre metodele cele mai mult folosite pentru a intra în extaz. De altfel, reflexe degradate ale acestei situaţii s-au păstrat până şi în lumea umanităţii „civilizate" prin relaţia vizibilă pe care multe dansuri au păstrat-o cu erotismul. Ne găsim în faţa unui fenomen în care diferite forme ale uneia şi aceleiaşi beţii tind către acelaşi scop, fenomen în care putem însă recunoaşte încă un semn al puterii virtuale, aflate în eros, de a conduce

dincolo de individ. Cu privire» la punctul menţionat aici, un îngerilor”. E. Levi conchide: „Buzele care au băut din această cupă fatală vor rămâne alterate şi frisonante; inimile, o dată arse de acest delir, vor găsi apoi că înseşi izvoarele reale ale dragostei sunt insipide”. Toate acestea sunt însă vederi ciudat de limitate pentru un autor care, că E. Levi, se consideră esoterist, spre a vorbi apoi de „izvoare reale ale dragostei” şi, mai mult încă, de „exaltare dincolo de limitele naturii”. În realitate, fie şi doar sub forme de manifestare deviate, tocmai izvoarele cele mai reale şi mai profunde ale erosului sunt cele care produc asemenea „delirari”.

64 Cf. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis,* ed. cit., p. 9

I

152 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

Gelăleddân Rumî a putut scrie: „Cine cunoaşte puterea dansului trăieşte întru Dumnezeu, fiindcă ştie cum ucide dragostea”. 65 Şi în aceasta putem vedea şi cheia practicilor unui lanţ – sau – şcoli de mistică islamică, perpetuat de-a lungul secolelor, care-l recunoaşte pe Gelăleddân Rumî drept maestru.

26. Despre experienţa acuplării

Numeroşi autori au considerat semnificativ* faptul că amanţii, în momentul unirii trupurilor, sunt cuprinşi de *seriozitate.* În acea clipă, orice glumă, orice frivolitate, orice galanterie găunoasă, orice plafitudine sentimentală încetează. Libertinul şi chiar prostituata, dacă ea nu e anesteziată printr-un regim de prestaţii pasive şi indiferente de la început şi până la sfârşit, nu fac excepţie. „Când iubim, nu râdem; poate surâdem puţin. În momentul spasmului suntem | serioşi ca în moarte”. 66 Orice distracţie încetează. Dincolo de seriozitate, acuplarea presupune un grad deosebit de înalt de concentrare* chiar

dacă adeseori sub forma unei concentrări forţate, impuse amantului de însăşi derularea procesului. Din acest motiv, când totuşi ceva îl distrage, asta poate avea asupra lui un efect inhibitor din punct de vedere erotic imediat, şi inhibitor chiar din punct de vedere fiziologic. Emoţional şi figurat aceasta presupune expresia „a se da unul altuia" în acuplare, chiar şi atunci când totul; are caracteristicile unei uniri întâmplătoare şi fără urmări. Trasăturile acestea, seriozitatea, concentrarea, sunt reflexe ale semlnificaţiei celei mai profunde a actului iubirii, ale misterului ascuns în el.

Am mai vorbit în introducere despre dificultatea de a culege mărturii asupra stărilor trăite de bărbat şi femeie la limita acuplării: dificultate datorată nu numai unei ezitări naturale de a vorbi, ci şi faptului că, foarte des, climaxul, punctul suprem al orgasmului, r Trad. Ruckert (apuc/ Klages, p. 68). Într-o operă de Goethe găsiră o interesantă mărturie despre senzaţia stârnită, la apariţia sa, de vals, dans în care s-ar putea vedea un reflex destul de mondenizat al tehnicii anticilor *vertiginatores.* Prins în vârtejul acestui dans, protagonistul încearcă o asemenea posibilitate de beţie şi de posesie faţă de femeie, încât ideea că ea l-ar putea dansa şi cu alţii îi pare insuportabilă. Cf., pe un plan moralizant însă, reacţiile lui Byron faţă de vals.

66 Piobb, *Venus,* ed. cit., p. 80.

corespunde unor condiţii de conştiinţă diminuată, uneori chiar cu soluţii de continuitate, adică de întreruperi, ale conştiinţei. Şi e firesc să fie aşa: nu putem aştepta altceva de la o stare de „transcendent" parţială, dar totuşi bruscă, în cazul unor fiinţe la care orice conştiinţă echivalează cu a fi conştienţi ca indivizi finiţi, empiric» condiţionaţi. Conştiinţa obişnuită se poate menţine intactă în momentul limită al acuplării aproape la fel de puţin cum poate trece în mod lucid pragul somnului

cu vise, în care se realizează o schimbare analoagă de stare, o ruptură de nivel analoagă. Între cele două cazuri există însă, în principiu, diferenţa datorată beţiei, raprus-ului propriu stării erotice în general, dar absentă din trecerea la starea de somn, căreia ne abandonăm de obicei doborâţi de oboseală şi dispuşi anume să ne pierdem conştiinţa. O asemenea exaltare provocată iniţial de magnetismul sexual ar putea fi utilă, ar putea constitui o condiţie favorabilă pentru continuitatea conştiinţei şi, de aici, pentru o eventuală „deschidere" a sa în timpul acuplării. E însă greu de spus când şi în ce măsură se întâmplă aşa ceva în dragostea profană. Pentru o cercetare din exterior, ştiinţifică şi obiectivă, pe baze diferenţiale, documentaţia e absolut insuficientă. Să adăugăm că ar fi obligatoriu să nu ne limităm la experienţele bărbaţilor şi femeilor din rasa şi epoca noastră. Ar trebui avute în vedere şi alte popoare şi epoci diverse, la care e legitim să presupunem că posibilităţile de experienţă interioară nu au fost identice cu cele ale omenirii moderne europenizate. Pe de altă parte, invocarea directă a materialului cules personal de către autor nu se potriveşte cu caracterul cărţii de faţă. În observaţiile ce urmează nu vom neglija acest material, dar îl vom pune în valoare în mod indirect. Am atras atenţia asupra posibilei valori de document pe care o prezintă o anumită materie oferită de literatura de inspiraţie erotică. Aşadar, ori de câte ori ni s-a părut că această materie exprimă îndeaproape ceea ce a fost auzit în mod nemijlocit de la o persoană sau alta şi pare suficient de credibilă în temeiul unor consideraţii generale, vom recurge şi la ea.

Încă din *Upanişade*67 se atrage atenţia asupra raptus-ului extatic, asupra posibilităţii suprimării conştiinţei deopotrivă a lumii exterioare şi a celei interioare, când bărbatul e „îmbrăţişat de femeia fragă", stabilindu-se oarecum o analogie între o astfel de experienţă şi cea care intervine odată cu manifestările 5

finan-ului, adică ale Eului transcendent („la fel şi Spiritul acesta, îmbrăţişat de Şinele *[ātman]* intelectual, nu ştie nimic dinafară, nici din lăuntru*

67 *Bṛhadāraṇyaka-Upanişad,* IV, III, 21 (trad. Rom. Radu Bercea, *n.trad.).*

Când, în *Werther,* eroul romanului spune: „De atunci, soarele şi luna şi stelele îşi pot continua netulburat cursul, eu unul nu şti dacă e zi sau noapte, şi universul întreg dispare din faţa mea", *M* aflăm pe planul literaturii romantice, dar e aici şi ceva mai mult, deoarece direcţia către *raptus* indicată e identică cu aceea care se concretizează şi se împlineşte în acuplare, ca în pasajul upanişadic. La începutul orgasmului sexual are loc o schimbare de stare – o potenţare a aceleia intervenite ca tendinţă încă din momentul îndrăgostirii – şi, la limită, în timpul spasmului, se producgM traumă în individ, o intervenţie suportată, mai curând decât asumată, a acelei puteri „care ucide". Este vorba însă de ceva ce *traversează* fiinţa, nu de ceva ce este captat şi asimilat de ea. În ceea ce priveşte stările care se manifestă în structura cea *mm* profundă a individului, trebuie, în general, să facem deosebirea dintre cazul unirii efective a unui bărbat cu o femeie pe baza magnetismului generat de fiinţa lor polar diferenţiată, şi cazul pe care l-am putea numi o utilizare de comun acord a corpurilor într-un scop la urma urmelor autoerotic nu mult deosebit de masturbaţie, adică pentru a ajunge la simplul spasm organic sub forma unei satisfaceri individuale fie a bărbatului, fie a femeii, fie a amândurora, fără o efectivă comunicare şi fuzionare. Aceasta din urmă e situaţia care, în definitiv, se realizează atunci când oamenii se orientează către simpla „căutare a plăcerii", când „principiul plăcerii" domină unirea în asemenea măsură, încât îi conferă acel caracter extrinsec menţionat de noi atunci când am respins ideea că un atare principiu poate fi

motorul cel mai profund al erosului. În acest caz, fiecare dintre cei doi amanţi e afectat de un soi de impotenţă; se bucură doar pentru sine, ignorând realitatea celeilalte fiinţe, neajungând la acel contact cu substanţa intimă, subtilă şi „psihică" a acesteia, singura capabilă să alimenteze o intensitate dizolvantă şi iniţiatoare de extaze. E posibil ca, în *Biblie,* termenul „a cunoaşte" o femeie, folosit ca sinonim pentru „a o poseda", să facă aluzie la orientarea opusă dintr-o acuplare, în timp ce, foarte interesant, în chiar *Kămasutra* (II, X), unirea cu o femeie dintr-o castă inferioară menită să dureze numai până la satisfacerea plăcerii bărbatului e denumită „împreunarea eunucilor".

O mărturie interesantă este aceea a unei tinere femei care, în spasmul sexual, avea impresia că „e transportată, aşa zicând, într-o sferă superioară", „ca *la începutul unei narcoze cu cloroform*" 68. Pantezia are doar o contribuţie restrânsă în descrieri, precum următoarea, care se numără printre cele ce pot ţine locul unor mărturii directe culese şi de noi înşine: „El şi ea erau acum o singură persoană... Nu mai erau ei înşişi. Fiecare dintre ei era jumătatea unui nou trup, de aceea totul era straniu, sus, sus, sus. A fulgerat o lumină bruscă şi orbitoare însoţită de un zgomot asurzitor care de fapt nu era zgomot; se găseau într-un vârtej de culori şi forme, azvârliţi în eternitate, apoi se produse o izbitură bruscă şi au căzut jos, jos, jos. El a închis ochii îngrozit, jos, jos, ar fi continuat să cadf pentru totdeauna, jos, jos" (L. Langley). Noţiunea de „zgomot asurzitor fără sunet" figurează efectiv în fenomenologia conştiinţei iniţiatice, după cum tot în ea figurează – deseori – şi senzaţia de prăbuşire, Trebuie să relevăm însă că în mod frecvent senzaţia aceasta intervine şi provoacă adesea o tresărire instinctivă, ca atunci când eşti pe punctul de a adormi şi ca într-o fază de trecere – amintită de însuşi Baudelaire în *Paradisurile artificiale* – a experienţelor

provocate de haşiş. Datorită convergenţei conţinutului, putem invoca în plus mărturia unei persoane lovite mortal într-o explozie, experienţă de orientare către o efectivă „deschidere de sine" şi „ieşire" la survenirea morţii: „Explozia a fost atât de apropiată, încât nici măcar n-am perceput-o, ba chiar pot spune că nici n-am observat-o. Deodată, conştiinţa externă obişnuită a fost întreruptă. A urmat conştiinţa, foarte clară, a unei prăbuşiri, tot mai jos: într-o mişcare accelerată, dar în afara timpului. Simţeam că la capătul acestei prăbuşiri, care nu mă speria, m-ar fi întâmpinat un fapt definitiv. În schimb, căderea s-a întrerupt brusc. Exact în aceeaşi clipă mi-am revenit, m-am regăsit pe pământ printre dărâmături, copaci dezrădăcinaţi etc". E vorba de senzaţii tipice ce însoţesc schimbarea de stare sau de nivel ale conştiinţei. Cu senzaţia mai sus relatată concordă şi următoarea, în care, în plus, e interesantă cea de-a doua fază, aflată în legătură şi cu o iniţiativă pozitivă a femeii: „I se păru câse prăbuşeşte cu ea vertiginos, ca într-un ascensor ale cărui cabluri de oţel s-ar fi rupt. Dintr-un moment într-altul s-ar fi zdrobit. Continuau să coboare

1 H. Ellis, *Studies,* ed. cit., vol. V, p. 161.

Însă la infinit, şi când braţele ei îi încinseră gâtul, nu a mai fost o prăbuşire, ci o cădere şi o înălţare în acelaşi timp, dincolo de conştiinţă" 68 a.

Iată încă un citat căruia avem motive să-i atribuim o egaljf valoare de mărturie: „La început erau două trupuri, apoi un singur trup, un trup în alt trup, o viaţă în cealaltă viaţă. Nu existau decât o nevoie, o căutare, o răzbatere jos, jos, tot mai profund, sus, sus, tot mai sus, prin carne, prin întunericul moale, arzător, în dilatare, nelimitat, atemporal" (J. Ramsey Ullman). În mai multe cazuri e atestat, în legătură cu penetrarea tot mai avansată în pântecele feminin, cu scufundarea în el, un sentiment

analog de împreunare cu o substanţă fără limite, cu o „materie primă obscură”, prin care, într-un fel de beţie dizolvantă (şi, la alţii, odată cu o accelerare paroxistică a orgasmului), eşti transportat la limitele inconştienţei. Conţinutul experienţelor de acest fel, deloc excepţionale, care poate deveni accesibil când li se împrumută un limbaj adecvat şi când sunt dezbrăcate de faptele emoţionale mai superficiale, prezintă, după cum vom vedea, o corespondenţă semnificativă cu simbolurile elementare activate în regimul magic şi iniţiatic al acuplării. Ar putea prezenta pesemne interes şi următorul citat din relatarea unei tinere: „Bătăile inimii mele au devenit tot mai rapide. Apoi a intervenit o criză ce mi-a dat senzaţia unei sufocări voluptuoase ce s-a transformat, în cele din urmă, într-o convulsie în timpul căreia îmi pierdeam uzul simţurilor şi simţeam că mă prăbuşesc” (J.J. Le Faner).

Novalis69 spune undeva că „femeia este supremul aliment vizibil care face trecerea de la trup la suflet” şi subliniază că în dezvoltarea experienţei erotice converg două serii din două direcţii opuse. Totul începe cu privirea, vorbirea, unirea buzelor, îmbrăţişarea, atingerea şi aşa mai departe până la acuplare: „Acestea sunt treptele scării pe care coboară sufletul” către corp. Simultan însă, spune Novalis, există şi altă „scară pe care urcă trupul” către suflet, în ansamblu, s-ar putea vorbi, aşadar, de o experienţă ce tinde către o corporalizare a spiritului simultan cu o subtilizară a corpului, până la stabilirea unei condiţii intermediare, nici spirituală, nici corporală, căreia – aşa cum am mai spus-o – îi corespunde

68 «Frank Thies, *Katharina Winter,* Hamburg-Wien, 1959, p. 161. W *Fragmente,* ed. cit., nr. 1590, p. 241.

u deosebire starea de beţie erotică. Acolo unde aceasta are loc, prin femeie ajungem, într-o anumită măsură, la înlăturarea graniţei dintre suflet şi trup, într-un început de expansiune integratoare a conştiinţei în zone

profunde barate îndeobşte de pragul inconştientului organic: prin aceasta, expresia „a se uni cu viaţa” ar putea dobândi o semnificaţie deosebită70. În alt loc, acelaşi Novalis vorbeşte efectiv de iluminarea vertiginoasă comparabilă cu cea a acuplării, în care „sufletul şi trupul… se ating, chimic sau galvanic sau electric sau arzător” şi care e începutul unei transformări profunde, în dragostea profană, experienţe de acest gen realizate prin utilizarea fizică a femeii sunt rare şi fugitive, dar, din acest motiv, nu sunt mai puţin reale şi nici mai puţin lipsite de valoare semnificativă. Alegem un pasaj din Liam O’Flaherty, care conţine şi el indicaţii cu valoare de semnificaţie pozitivă: „În el s-a petrecut ceva misterios „ceva ce nu i se mai întâmplase niciodată… îi pătrundea întreaga fiinţă ca şi cum în măduva oaselor i-ar fi fost turnat un balsam amestecat cu un vin foarte tare ce-l îmbăta pe loc. Ca într-o beţie, dar fără impurităţi… Senzaţia asta nu avea nici început, nici sfârşit, era atât de puternică, încât corpul o urma, fără nicio legătură cu creierul… Nu corpurile erau unite, ci viaţa, îşi pierduse propria individualitate… Era transportat într-o stare căreia nu-i putea percepe nici măcar durata. Nu fusese inventat niciun limbaj pentru a exprima acel moment suprem al existenţei, din care s-ar putea cuprinde cu vederea întreaga viaţă, nudă şi inteligibilă… Apoi coborârăiarăşi, jos”.

Ideea că, din alt punct de vedere, forţa liberă a sexului în cursul acuplării poate acţiona în mod purificator, catartic, aparţine dionisismului şi tuturor celorlalte direcţii înrudite cu el. Aici pot fi luate însă în considerare şi momente ce survin uneori şi în experienţa dragostei profane. Lawrence nu se poate pretinde cu siguranţă un iniţiat, dar el nu face numai literatură şi teorie când îl pune pe unul din personajele sale să spună: „Simţea că a atins starea cea mai sălbatică a naturii sale… Cum mai mint poeţii şi toţi ceilalţi! Te fac să crezi că au nevoie de sentiment, pe când

70 „Te simt a mea până în cea din urmă profunzime, te simt în mine aşa cum sufletul e contopit cu trupul” (D’Annunzio, în *II Fuoco).* Werther al lui Goethe, Pentru a exprima efectul pe care-l exercită asupra lui femeia, spune: „E ca şi cum sufletul mi s-ar fi revărsat în toţi nervii” (*Werther,* cartea I, 16 iulie).

158 FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ

lucrul de care au cel mai mult nevoie e acea senzualitate acutfi, distructivă, teribilă… Chiar şi pentru a purifica şi ilumina spiritul e necesară senzualitatea fără fraze, senzualitatea aceea pură, arzătoare”. Am arătat mai sus că, în general, acest scriitor se opreşte la o aberantă mistică a cărnii, iar frazele reproduse adineauri se referă la experienţa lecuitoare pe care, pentru un tip sexualmente deviat, ce corespunde marii majorităţi a femeilor anglo-saxone moderne, o poate reprezenta o utilizare a sexului fără frâne sau inhibiţii. Cu toate acestea, aici avem şi o mărturie despre ceea ce pot oferi experienţele similare, în materie de purificare, de îndepărtare sau neutralizare a tot ceea ce, în viaţa individului exterior, social, creează un baraj obiectiv, împiedicând contactul cu straturile mai profunde ale fiinţei; chiar dacă lipseşte un veritabil element transfigurator şi nu putem vorbi, aşa cum face şi Lawrence, decât despre simpla „senzualitate”. Fireşte, în conjuncturi de felul acesta aspectele pozitive sunt întâmplătoare şi rare, nicicând recunoscute de către subiect la justa lor valoare, motiv pentru care rămân incapabile de orice dezvoltare ulterioară, de orice „ctiltură”. Poate lua însă naştere însuşi echivocul lui Lawrence, cel al unei religii „păgâne” a cărnii, în timp ce Spen-gler, în această privinţă, a văzut corect atunci când a spus că orgia dionisiacă are în comun cu asceza faptul că este duşmanul corpului, ca şi Jules Romains, când a vorbit despre „oarba distrugere a cărnii prin intermediul cărnii”…

Studiind anumite mărturii directe furnizate de către îndrăgostit ne izbim nu rareori de situaţii ce se raportează la tot ce am spus în legătură cu un caz cu hebefrenie relatat de Marro. Cine a încercat să prelungească spasmul sexual dincolo de o anumită limită insistând asupra unuia sau altuia dintre procedeele excitative, vorbeşte de senzaţia insuportabilă a unei forţe – „ca a unei electricităţi" – care ţâşneşte din rinichi şi străbate ascendent şira spinării. În această fază, pentru cei mai mulţi, experienţa încetează a mai fi dezirabilă, ea pare a prezenta un caracter exclusiv fizic şi dureros, nu poate fi suportată, e abandonată71. În asemenea cazuri

71 în afara contextului specific, în legătură cu cele de mai sus, e interesanta o referire din *Kămasutra* (II, 1), unde se arată că femeia, în fazele exaltate ale pasiunii, în cursul acuplării „sfârşeşte prin a nu mai avea conştiinţa propriului trup" şi „atunci, la sfârşit, manifestă dorinţa de a înceta împreunarea".

suntem obligaţi să ne gândim la consecinţele unui comportament interior care ajunge să nu mai admită decât percepţii devenite fizice. E ca şi cum la un moment dat, în individ, circuitului psihic al beţiei sexuale exaltate i s-ar substitui un circuit exclusiv fizic, pe aici, degradarea procesului; la pragul conştiinţei ajung numai senzaţii negative. Dar îndărătul unei atare fenomenologii nu e poate hazardat să o presupunem pe cea a unor forme parţiale, incipiente ale trezirii forţei bazale *kundalini,* la care aspiră cu deosebire practicile din yoga tantrică, dar care, s-a spus deja, se pot manifesta întâmplător şi cu prilejul unirii sexuale. Şi „fiorul, focul rapid şi mistuitor mai iute ca fulgerul", despre care a vorbit, referindu-se la propriile sale experienţe cele mai intime, J.-J. Rousseau, nu e lipsit de similitudini cu fapte analoage prin care au trecut nu doar o singură persoană.

Trebuie să mai subliniem că referiri, ca să zicem aşa,

evocator-incitative la treziri le forţei bazale sunt conţinuse în anumite obiceiuri ale unor tradiţii neeuropene, de pildă aşa-numitul dans al pântecelui, mai ales când îl execută femeia, cu fond erotic. E drept că aici ne găsim dincolo de domeniul erosului exclusiv profan, deoarece acest dans, despre care în Occident nu. Avem decât o idee banală de varieteu, a avut un caracter sacru şi tradiţional. El cuprinde trei timpi, indicaţi de înălţimea mişcării braţelor şi de expresii ale feţei, şi corespunzând cu trei perioade în viaţa femeii. Ultimul tempo face aluzie la funcţia erotică a femeii, care poate trezi, în cursul acuplării, forţa bazală, şi tocmai în faza aceasta apare mişcarea bazală tipică, ritmică, a pântecelui şi a pubisului. E interesantă mărturia unei persoane (G. de Giorgio) care a asistat la executarea unui asemenea dans în formele sale autentice: „Am asistat la un *adevărat* dans al pântecelui, unul arăbesc, cu arabi stând pe vine care-i marcau ritmul: eu eram singurul european. De neuitat. Acest dans, firește sacru, este o deznodare a forţei *kundalini,* o evadare în altitudine. Simbolic vorbind, e extraordinar de bogat, de vreme ce femeia e cea care îl execută, şi suferă foarte mult (dansul adevărat e foarte dificil), aproape ca la o naştere, şi *este* o naştere: dar lucrul cel mai frumos, cel mai impetuos e acompaniamentul vocal pe care-l susţine femeia însăşi: cântece răpitoare ce punctează evadarea, ciclul deznodării, zeificarea ascensională, trecerea de la un inel

la altul, de la primul la ultimul centru". 72 Dacă materialul etnologic nu ar fi cules de incompetenţi, în acelaşi spirit ca al colecţionarilor de timbre, mărturiile de acest gen ar putea fi sporite, şi „civiuzaţii" ar avea probabil motiv să se ruşineze când ar trebui să constate cât de plat este, în cele mai multe cazuri, lucrul pe care ei îl numesc dragoste.

În domeniul pozitiv, medical, sunt atestate cazuri în

care femeile, în climaxul orgasmului, leşină sau cad în stări semicata-leptice susceptibile să dureze ore în şir. Cazuri de acest gen au mai fost semnalate de Mantegazza în cap. VIII al scrierii *Fisio-logia della donna,* pe când în tratatele de erotică indiene ele sunt prezentate ca normale şi constitutive pentru anumite tipuri de femei73. Unele consecinţe fatale datorate unor stări de felul acesta, similare cu cele despre care vorbeşte Barbey d'Aurevilly în nuvela sa *Le râdeau cramoisi,* au lăsat în ultimul timp urme în cronica de scandal. Nu e vorba de „manifestări isterice" – termen generic, care nu lămureşte nimic şi nu face adesea decât să substituie o problemă altei probleme –, ci de fenomene care se dovedesc absolut comprehensibile în cadrul, oferit de noi, al metafizicii sexului. Când însă nu se produce întreruperea conştiinţei, deseori anumite stări ce însoţesc întâmplător „plăcerea" sau care apar ca repercusiuni succesive ale culminaţiei orgasmului sunt şi ele foarte revelatoare. E vorba de stări pe care următorul fragment le exprimă foarte binea „Uneori, în braţele lui, o invada un fel de amorţeală aproape clar-i văzătoare, în care credea că devine, prin transfuzia altei vieţi, o creatură diafană, fluidă, pătrunsă de un element imaterial extraordinar de pur" (D'Armurizio, în *IIP iacere).* Cu o mai mare libertate literară idealizantă, la o senzaţie similară s-a referit şi Balzac: „Pe când eram pierdut în infinitul leşinului şi sufletul desprins de trup

72 Se aminteşte totodată aplicarea acestei scheme simbolice vizuale la o unire sexuală într-o postură în care femeia joacă rolul activ stând călare pe bărbatul întins imobil „şi se deznoadă într-o volută verticală captivantă". Vezi mai departe despre *viparita-maithuna* tantrică.

73 în clasificările scolastice ale tratatelor erotice indiene sunt menţionate **tn9** tipuri de femei care leşină în timpul acuplării, un al patrulea tip care-şi pierde cunoştinţa încă de la începutul ei, alt tip fiind cel căruia îi e caracteristică, „în toiul, marii pasiuni, aproape

dizolvarea în trupul celui iubit”, aşa încât aproape nu mai e în stare să spună „cine este el, cine este ea, ce este voluptatea în dragoste” (texte! R. Schmidt, *Indische Erotik,* Berlin, 1910, pp. 191 – 193).

se rotea în zbor departe de pământ, mă gândeam că plăcerile acelea erau un mijloc de-a anihila materia şi de-a îngădui spiritului să-şi reia zborul sublim”. În realitate, îndrăgostiţii cunosc destul de rrecvent, după acuplare, un fel de transă lucidă, paralelă cu o stare de epuizare fizică. Este un posibil ecou difuz al modificării de stare intervenite obiectiv, cu alte cuvinte chiar când nu a fost percepută ca atare, în momentul de culminaţie a acuplării: un fel de franje de rezonanţă ale acesteia. De obicei, elementul subtil, hiperfizic al acestui ecou este însă numaidecât neutralizat, deoarece fie se întoarce în sine, fie este alterat de sentimentele unei simple învecinări amoroase omeneşti.

27. Varietăţi ale pudorii. Metafizica pudorii

„A naufragiat în acel abis al plăcerii din care dragostea revine la suprafaţă palidă, tăcută, plină de o tristeţe de moarte” (Colette): dacă situaţiilor mai sus menţionate le contrapunem pe cele depresive, exprimate prin asemenea cuvinte, pe care s-a întemeiat şi cunoscutul adagiu: *animal post coitum triste,* explicaţia fenomenului e dată chiar de acest adagiu, în măsura în care se referă anume la animal, adică la o dragoste umană mai mult sau mai puţin *more ferarum*. În mod particular, e de presupus că asemenea stări negative şi depresive succed cu deosebire unor uniri neautentice, acelor uniri care, după cum s-a menţionat, devin un prilej acceptat de comun acord pentru o plăcere mai mult sau mai puţin solitară a uneia dintre cele două părţi sau a amândurora. De fapt, aceste stări depresive sunt foarte asemănătoare cu acelea care se instalează îndeobşte după actele de plăcere solitară propriu-zise, adică de masturbare.

Este însă posibilă şi o explicaţie diferită, numai că ea ne duce dincolo de datele cele mai imediate ale conştiinţei individuale şi nici nu se poate aplica în marea majoritate a cazurilor. Nu e explicaţia oferită de morala curentă de nuanţă creştină care, plecând de la o ură teologică faţă de sex, în aceste eventuale stări de depresie, de tristeţe sau chiar de dezgust de după „plăcere", ar vrea să vadă un soi de contraprobă trăită a caracterului ei păcătos. Se poate, desigur, să intre în joc senzaţia confuză a unei culpe, pe un plan însă nu moralist, ci transcendental. Şi presupoziţia în acest sens este că există, în adâncul conştiinţei individului respectiv, o dis. Poziţie oarecum ascetică, adică de detaşare. E vorba, apoi, aproape i exclusiv de bărbaţi; se întâmplă foarte rar ca femeia, după o acu-l plare cu care a fost de acord, să se simtă deprimată şi înjosită, ci 1 dimpotrivă, dacă nu cumva intervin factori extrinseci, sociali sau i se află natură (de pildă, inhibiţii inconştiente).

Această posibilitate poate fi luată în considerare, deoarece şi-l alte date simptomatice ale comportamentului erotic par a ne conduce în acelaşi punct, printre ele numărându-se însuşi fenomenul pudorii. Ca să abordăm această problemă, trebuie să ne raportăm din nou la dubla faţă, pozitivă şi negativă, a erosului, studiată de noi la finele capitolului precedent. Aşa încât în prezentul! capitol ne-am îndreptat atenţia în esenţă asupra acelor fenomene ale unei transcenderi *pozitive,* prefigurări într-o anumită măsură ale metafizicii sexului oferite de mitul androginului, care pot figura şi în dragostea profană. Trebuie să examinăm însă şi cealaltă latură, cealaltă posibilitate, cea indicată de mitul Pandorei: etosul ca simplu impuls sexual, extravertit, care duce la procreaţie şi care satisfăcându-se, nu suprimă privaţiunea existenţială, ci dimpotrivă, o confirmă şi o perpetuează, conducând, dincolo de iluzoria» „nemurire în cadrul speciei", nu la Viaţă, ci la moarte. În această ordine de idei, în domeniul dragostei profane, dragoste care, în cea

mai mare parte, sfârşeşte practic alimentând ciclul procreaţiei! ar trebui totuşi să examinăm problema dacă bărbatul caută femeia! pentru că simte în el însuşi o privaţiune sau dacă, dimpotrivă! prezenţa femeii şi acţiunea ei creează privaţiunea, provocând un fel de ruptură internă şi scoţându-l din fire pe bărbat, suscitând în el starea de dorinţă, de concupiscenţă. Trebuie să ne punem, aşadar, întrebarea, cum a făcut-o Kierkegaard74, dacă bărbatul, care se simţea în mod greşit întreg şi suficient, descoperă, când întâlneşte femeia, că e doar jumătate de om, sau dacă nu cumva tocmai el asemenea conjunctură îl extraverteşte, îl face să decadă dintr-o condiţie de centralitate, îl vulnerează.

Problema e complexă. Pentru fiecare caz în parte, soluţia.8 diversă, iar evaluarea diferă după punctele de referinţă. Privaţiunea este consubstanţială individului finit, indiferent dacă acesta el conştient de ea sau nu, aşa încât încapsularea Eului său nu poate fi considerată ca o valoare, orice transcendere poate în schimb încorpora o valoare.

74 *In vino veritas,* ed. cit., p. 52.

De aici rezultă ordinea de idei pusă în evidenţă în prezentul capitol, în care s-a vorbit despre aspectele pozitive ale eXperienţei erotice. Dacă luăm însă în considerare toate situaţiile în care ieşirea din sine nu comportă efectiv o regăsire de sine, o ascensiune, o desăvârşire, atunci în acceptarea impulsului sexual pentru femeie se poate vedea o cădere şi o alterare a fiinţei intime, aproape o trădare în raport cu o vocaţie mai înaltă. Şi conştiinţa acestei situaţii, fie şi confuză, va determina adeseori o îndepărtare de căutarea plenitudinii fiinţei şi a sensului existenţei prin misterul sexului, din pricina problematicii proprii acestei căi. Într-un asemenea caz, puterea femeii, fascinaţia distructivă posedată de femeie, extazul înşelător mijlocit de substanţa feminină intimă pot

apărea drept letale, duşmănoase, contaminatoare. Chiar fără a ajunge *la focmina janua diabuli* a lui Tertullian, acesta e punctul de vedere prevalent în mediile ascetico-iniţiatice. El e rezumat şi de versetul biblic: *Non des mulieri potestatem animae tvae.*

După cum am arătat, presupoziţia unor reacţii interioare de genul acesta constituie o anumită activare sau conştiinţă embrionară, în individ, a ceea ce în Orient s-ar numi elementul extrasamsaric, virilitatea transcendentă sau, şi mai simplu spus, principiul supranatural al personalităţii umane, în marea masă, o asemenea conştiinţă constituie un fenomen excepţional. Există însă comportamente care nu pot fi explicate decât în funcţie de o formă reziduală obscură de prefigurare a ei.

Tocmai în acest context ne putem ocupa pe scurt de problema pudorii. Înainte de orice, trebuie să facem unele distincţii. Există forme generale de pudoare care nu au o referire sexuală specifică: pudoarea, de Tpildă, faţă de anumite funcţii fiziologice (defecaţia, micţiunea), pe lângă pudoarea, în genere, faţă de propria nuditate. Unii consideră că această pudoare nu ar fi înnăscută, aducând ca argument faptul că nici copiii, nici anumite populaţii sălbatice nu o manifestă. Aici se cade însă în echivocul obişnuit de a socoti drept „natural" la om ceea ce este primitiv. Adevărul este că în om există anumite dispoziţii consubstanţiale „ideii" sale, care pot rămâne potenţiale în stadiile primitive, pentru a se manifesta numai în cadrul unei umanităţi adecvat dezvoltate sub influenţa unui climat potrivit, şi anume cel care corespunde îndeobşte „civilizaţiei", în acest caz, nu trebuie să vorbim de un sentiment

„Dobândit", ci de o trecere de la potentă la act a unor dispoznt preexistente. Într-adevăr, nu doar într-un singur caz se observă, *în* ceea ce priveşte facultăţile umane, o

dezvoltare cu atât mai târârw cu cât acestea sunt mai nobile.

Or, fenomenul pudorii, sub aspectul său cel mai general şi ni sub cel sexual, provine dintr-un impuls mai mult sau mai H inconştient al omului ca atare de a pune o anumită distanţă între sine şi „natură", astfel încât definiţia dată pudorii de către Melinals e parţial corectă: ruşinea resimţită din pricina animalităţii din nfl Nu trebuie să ne aşteptăm însă ca acest instinct să se manifest* stadii prepersonale (ca la copil) sau involutive (ca la sălbatici) care acel principiu superior, acea dimensiune superioară a Ei ce poate da loc unor impulsuri similare, nu ajunge să se exprii ci e total latent sau eclipsat.

Să trecem acum la pudoare sub formele sale corelate cu sexue litafea. Aici trebuie să examinăm în primul rând o semnificaţie posibilă a pudorii faţă de propria nuditate, diferită de semnificaţia menţionată adineauri; în al doilea rând, trebuie să luăm în considerare pudoarea specifică faţă de organele sexuale; în al treilea rând, trebuie să cercetăm pudoarea faţă de actul sexual. În privinţa primelor două specii de pudoare, trebuie să facem o distincţie foarte netă între pudoarea masculină şi pudoarea feminină. Pudorii femeii trebuie să-i contestăm în principiu semnificaţia profundă, metafizică, despre care vom vorbi mai departe. La fel ca şi îndărătnicia, „modestia" sau „inocenţa" ei, pudoarea este un simplu ingredient al atractivităţii sale sexuale şi o putem încadra printre caracterele terţiare ale sexului său (cf. § 10). Asupra acestui punct vom reveni de altfel în capitolul următor. Un asemenea aspect sau sens „funcţional" nu se întâlneşte însă în pudoarea masculină, *în* dovadă că pudoarea feminină nu e un fapt etic, ci unul sexual este că pudoarea faţă de propria nuditate încetează cu totul, după cu» bine se ştie, când femeile sunt numai între ele, şi face chiar ld plăcerii exhibiţionismului (cu excepţia împrejurărilor când intri vine vreun complex de inferioritate, adică teama de a

avea un corp mai puţin frumos şi mai puţin dezirabil decât celelalte), în tâmpe ea subzistă printre bărbaţi (aici facem abstracţie de ceea ce ejjj prin unor faze de primitivizare ale unei civilizaţii, ca în cea temporană). Pe temeiul acestui caracter funcţional, pude feminină are şi un sens psihologic-simbolic din care derivă vi

ţa şi transferabilitatea obiectului ei propriu. Se ştie că până mai ieri în rândul femeilor arabe şi persane obiectul maxim de pudoare sexuală era gura, în asemenea măsură, încât, dacă o fată din aceste popoare ar fi fost surprinsă de un bărbat fiind îmbrăcată numai într-o cămaşă, ea ar fi folosit-o numaidecât ca să îşi acopere gura, fără să o deranjeze faptul că astfel îşi punea în evidenţă părţile mult mai intime ale trupului. La chinezi, un obiect particular al ruşinii erau în schimb picioarele, astfel încât femeile rareori consimţeau să şi le arate fie şi propriului soţ. Şi am putea indica alte localizări curioase ale obiectului pudorii, în funcţie de popoare şi de epoci. Realitatea este, în acest context, că o anumită parte a corpului are doar o valoare de simbol şi arătarea, neascunderea ei înseamnă o deschidere de sine, o nesustragere, un mod de a nu mai fi pentru sine. Pe această bază, adică pe baza acestei funcţionalităţi simbolice a pudorii, în care partea reprezintă fiinţa cea mai intimă, putem înţelege că obiectul ei poate varia, chiar dacă în mod firesc prevalează referirile la acele părţi ale corpului femeiesc corelate cu sexualitatea, altfel spus cu utilizarea sexuală a femeii. Această idee reflectă tocmai faptul că la unii autori latini expresia „a gusta” sau „a folosi” *pudicitia* unei femei era sinonimă cu deflorarea, adică cu maximul ei abandon erotic.

Funcţionalitatea sexuală a pudorii feminine, absenţa, în cazul ei, a unui caracter etic şi autonom, sunt clar atestate de faptul, la fel de notoriu, că o femeie îşi

manifestă pudoarea atunci când atenţia masculină se orientează asupra unei porţiuni a nudităţii ei, care însă poate fi mult mai parţială decât cea pe care tot ea, în diferite împrejurări, şi-o expune public fără urmă de reţinere: în zilele noastre, bunăoară, ea s-ar ruşina să-şi arate picioarele în ciorapi de mătase ridicându-şi rochia, în timp ce, îmbrăcată doar în costumele de baie moderne din două piese, care-i acoperă doar câţiva7 centimetri pătraţi de trup, poate circula cu o impudică inocenţă de animal. S-a relevat astfel pe bună dreptate că lipsa pudorii nu trebuie dedusă din lipsa veşmintelor, forme particulare de pudoare fiind atestate şi la populaţii care umblă goale sau aproape goale, la fel cum, dimpotrivă, prezenţa pudorii nu trebuie, dedusă din cea a veşmintelor, întrucât acoperirea trupului nu e deloc o garanţie a Prezenţei unei veritabile pudiciţii75. Se ştie de altminteri foarte bine’s Ploss-Bartels, *Das Weib,* ed. cit., vol. I, p. 359.

cât de des utilizează femeia veşmintele doar pentru a produce un mai mare efect excitant prin aluzie la făgăduinţele nudităţii sale. Montaigne a putut spune că „sunt lucruri pe care le ascunzi ca să le arăţi mai bine”.

Sub o cu totul altă lumină va trebui considerat faptul *cm* aproape în întreaga lume, conceptul de organe genitale a fost corelat cu conceptul a ceva de care trebuie să-ţi fie ruşine *(putendum, leputende, Ies paities honteuses* „părţile ruşinoase” etc.). Aceasta se extinde însă şi la activitatea amoroasă, deoarece nu numai când e vorba de unirea trupurilor, dar şi în legătură cu manifestări mult mai puţin intime, îndrăgostiţii dovedesc în general pudoare, iar G.B. Vico a mers atât de departe, încât a asociat sentimentul de a fi văzuţi de către un Dumnezeu cu ruşinea ce ar fi împins, în vremurile primordiale, cuplurile omeneşti să se ascundă când se uneau sexual. În acest context, unele observaţii ale lui Schopenhauer merită

atenţie. Schopenhauer se întreabă de ce oare îndrăgostiţii schimbă prima privire plină de dorinţă pe ascuns şi aproape cu teamă, de ce oare ei se ascund în clipele lor de intimitate şi, dacă se întâmplă să fie surprinşi în actul unirii lor, se tulbură şi se înspăimântă într-atâta, de parcă ar fi fost prinşi comiţând o crimă. Schopenhauer relevi că asemenea comportări ar rămâne de neînţeles, dacă acestui abandon în actul dragostei nu i s-ar asocia sentimentul confuz, transcendental, al unei culpe, al unei trădări. Explicaţia pe care o oferă el e însă forţată şi inadecvată. Viaţa ar fi în esenţă durere şi mizerie, iar întrucât, după Schopenhauer, sensul şi scopul ultim al oricărui eros ar fi procreaţia, îndrăgostiţii s-ar ruşina şi s-ar simţi vinovaţi când se supun instinctului procreativ menit să perpetueze durerea şi mizeria lumii în noile fiinţe. „Dacă optimismul ar avea dreptate, dacă existenţa noastră ar fi darul, ce ar trebui primit cu recunoştinţă, al unei bunătăţi supreme iluminate de înţelepciune, fiind, aşadar, un lucfl preţios, glorios şi aducător de bucurie, actul care o perpetuează trebui să prezinte atunci o cu totul altă fizionomie; „76 Raţiq Mmentul e însă foarte puţin convingător/Chiar şi pesimismul ifl Schopenhauer e un simplu produs al unei filosofii personalM oricum, fenomenele la care se referă survin şi în civilizaţii cu toţi străine de pesimism şi îndepărtate şi de concepţii dualiste, pdH

76 Schopenhauer *Von der Befahung des Willens zum* Leben, ed. cit., p 589?

cele ce au creat în creştinism o antiteză între spirit şi „carne”. Ceea *ce* Schopenhauer a pus în mod corect în evidenţă corespunde mai degrabă unui fapt existenţial autonom, în legătură cu care înseşi diversele condamnări moralizatoare şi teologice ale raporturilor sexuale sunt simple derivaţii absolutizate, subzistând adică fără a mai avea vreo conexiune directă cu o semnificaţie profundă. În

realitate, aici e vorba de sentimentul obscur al ambivalenţei erosului, care, în timp ce, pe de o parte, seduce cu aparenţele unei beţii ce-l face pe individul finit şi scindat să presimtă că se depăşeşte, cuprinde, pe de alta, şi posibilitatea unei căderi, a trădării fjaţă de o vocaţie mai înaltă, şi, datorită caracterului iluzoriu şi contingent ce poate fi propriu satisfacerii celei mai curente a dorinţei şi instinctului, ca şi, în plus, tuturor elementelor ce ţin de valoarea procreaţiei până la faptele sociale şi sentimentale ale dragostei din relaţiile dintre cele două sexe, are semnificaţia unui surogat şi a unei amânări în dobândirea unui sens absolut al existenţei. În sfârşit, dacă nu la femeie, cel puţin la bărbat poate fi vorba de o senzaţie obscură a prejudiciului pe care însăşi dorinţa îl reprezintă pentru fiinţa intimă, pentru principiul supranatural în sine, ori de câte ori nu se obţine din venin un remediu şi din alterarea fiinţei un extaz într-un fel sau altul eliberator. Sub forma unor fapte de comportament neasociate cu o idee, cu un concept al conştiinţei reflexive, ca umbre foarte îndepărtate ale acestor semnificaţii ce ţin de metafizica sexului, circulă, chiar şi în rândurile umanităţii celei mai obişnuite şi mai aproximative, semnele constând în fenomenul pudorii sexuale şi în celelalte fapte menţionate mai înainte. Inteligibile în cadrul unei concepţii natu-ralist-biologice a fiinţei umane77, aceste fapte sunt abia atinse de banalitatea diverselor interpretări „sociale” şi trebuie să privim ca pură fantezie cele inventate de către psihanalişti prin raportare la tabuurile sexuale al sălbaticilor şi la complexele ancestrale corespunzătoare ale subconştientului. Singura interpretare care a mers ceva mai în adânc e tocmai cea schopenhauerianǎ, care, după cum am văzut, aduce în scenă un obscur sentiment transcendental de cul

77 Se poate nota că, din alt punct de vedere, apare diferenţa internă dintre. Wicţia sexuală şi funcţia nutritivă. Dacă *şi* una, şi cealaltă ar fi: la fel de „biologice” 5 de

„naturale”, nu ar trebui să ne fie mai ruşine de acuplare decât de hrănire, sau nu ar trebui să ne ruşinăm mai puţin de hrănire decât de acuplare.

pabilitate, dar în cazul acesta referirea la ideea potrivit căreia „viaţa e durere” nu e mai puţin inadecvată decât acea interpretare vulgară a budismului (împărtăşită de altminteri şi de Schopenhauer însuşi) potrivit căreia tocmai durerea existeftţei ar fi făcut să se nască, în Orient, impulsul de a realiza *sambhodi* – iluminarea – şi nirvāṇa.

28. Semnificaţia orgiei

Abstracţie făcând de cazurile de regresiune naturalistă (ca în anumite forme moderne aproape caste de impudoare feminină) sau de degenerare libertină, unul din puţinele contexte în care erosul se evidenţiază în formă nudă, lipsită de inhibiţie, constă în riturile şi serbările orgiastice colective: experienţe, acestea, care ne duc însă mult» dincolo de fenomenologia dragostei şi a sexualităţii profane. Pe baza celor spuse deja, apare firesc ca în asemenea cazuri să dispară acea specie de „complex de vinovăţie” inconştient ce poate fi pus în legătură cu acţiunea sexului: pentru că aici, încă de la început, oscilaţia erosului e rezolvată în sensul sacral, sens corespunzător posibilităţilor sale pozitive şi opus nevoii de acuplare a simplului individ. Şi chiar printre populaţiile primitive se poate constata că, deşi subzistă în general o repulsie faţă de actul sexual practicat pe faţă şi în public, această atitudine dispare când actul respectiv se înscrie într-un context cultural. Dincolo de nuditatea rituală, se poate cita şi cazul privitor la femeie, şi anume gestul numit în Grecia antică devdoupuxx, potrivit căruia, urmând o paradigmă divină, aceasta îşi ridica poalele şi-şi arăta partea cea mai intimă a trupului, atestând faptul că însăşi „pudoarea funcţională” feminină poate fi total absentă când intervine o împrejurare sacrală. Putem include aici o

discuţie despre metafizica orgiei ca tranzita de la fenomenologia dragostei profane la acea fenomenologie care va face obiectul capitolelor următoare. Într-adevăr formele orgiastice reprezintă ceva intermediar: aici, condiţionările individuale ale erosului sunt depăşite, dar, în acelaşi timp, nu este vorba de un tip de unire diferit de cel uzual, adică de acela ce are ca rezultat emisia spermatică în cavitatea vaginală a femeii, cu posibilitatea corespunzătoare a unei fecundări. Referitor la acest ultim punct, e semnificativ însă că, dupŞ informaţiile de care dispunem, pare 8 rezulta că în orgiile colective sacrale cazurile de fecundare au fost

mai puţin numeroase decât s-ar fi cuvenit să ne aşteptăm, ca şi cum, cu prilejul lor, forţa sexuală ar fi căpătat, din interior, o orientare diferită.

În promiscuitatea orgiastică finalitatea cea mai nemijlocită şi evidentă este neutralizarea şi excluderea a tot ce se referă la „individul social”. Chiar în domeniul etnologiei ideea de promiscuitate ca stadiu „naturalist” originar a fost în bună măsură depăşită78. În realitate, chiar şi printre sălbatici promiscuitatea apare aproape întotdeauna limitată la împrejurări speciale corelate cu elementul ritual. Că e vorba de orgii ale unor populaţii primitive şi exotice sau de serbări analoage din Antichitatea occidentală, numitorul comun îl constituie înlăturarea temporară a tuturor interdicţiilor, a tuturor deosebirilor de condiţie socială şi a tuturor obligaţiilor datorită cărora erosului i se refuză de obicei orice manifestare sub formă elementară. Principial vorbind, regimul promiscuităţii nu exclude numai condiţionările individului social, dar şi pe acelea aferente unui strat mai profund, şi anume stratul individului ca personalitate. Tinde, aşadar, la o eliberare cvasitotală.

Unele dintre aceste serbări ale populaţiilor sălbatice au avut un caracter sezonier ce a dat naştere unor

interpretări unilaterale, tocmai pentru că nu s-a ţinut seama de posibilitatea ca tot ce se întâlneşte în domeniul etnologiei să reprezinte nu ceva primar, ci o serie de forme deja degradate şi ocultate. Fie că au existat sau nu intenţii „magice" în sens restrâns (rituri de fecunditate, de fertilizare etc), raţiunea senţială a datelor acestor serbări este văzută deseori sub corespondenţe cosmico-analogice. Astfel, împăratul Iulian a reamintit că, de pildă, data solstiţiului de vară fusese aleasă pentru celebrarea unor serbări de felul acesta deoarece în momentul acela soarele pare a se desprinde de orbita sa şi a se pierde în infinit: fundal cosmic şi „climă" extrem de adecvate pentru o tendinţă similară către eliberarea orgiastică şi dionisiacă. Denumirea romană a unei sărbători care, lăsând la o parte anumite trăsături de licenţă populară, păstra parţial, indiscutabil, şi trăsăturile unui climat orgiastic, Saturnaliile, e semnificativă şi din alt punct de vedere. Potrivit interpretării populare, prin acestea se intenţiona celebrarea unei întoarceri temporare la epoca primordială, al cărei

78 Cf. de pfidă încă E. Westermarck, *History ofhuman Marriage,* Londra-New York, r891, cap. IV-VI.

rege fusese Saturn-Cronos, epocă în care nu existau nici legi, nici I deosebiri sociale între oameni. E aceasta traducţia exoterică a unei idei mai profunde: se oferea, în termeni temporali, istorici, ca ree-**vocare** a unui trecut mitic, participarea la o stare mai degrabă deasupra timpului şi istoriei şi, în termenii unei aboliri a deosebirilor sociale şi a interdicţiilor, se prezenta finalitatea cea mai adevărată, aceea de a depăşi interior forma, limita individului ca atare.

În ansamblu, susţinute de structuri instituţionale sacrale şi alimentate de climatul propriu unei acţiuni colective, sărbătorile orgiastice aveau ca scop o operă

catartică şi de spălare a spiritului, de neutralizare a tuturor stratificărilor conştiinţei empirice prin l'intermediul sexualităţii, despre care am afirmat că se pot realiza în I unele cazuri de eros profan intens chiar şi în unirile individuale. Termenul, uzat acum, de „spălare" permite în plus stabilirea unor 1 conexiuni ulterioare de sensuri. În fapt, în simbolismul tradiţional I „Apele" reprezentau substanţa nediferenţiată a oricărei vieţi, adică I viaţa în stadiul anterior oricărei forme, liberă, aşadar, de toate] limitaţiile individuaţiei. Pe această baziuin riturile multor tradiţii I „imersiunea în apă simbolizează regresiunea în preformal, regej nerarea totală, noua naştere, căci 0" imersiune echivalează cu» disoluţie a formelor, cu o reintegrare în modul nediferenţiat al I preexistentei" 79. Conform acestei semnificaţii, Apele reprezintă elementul care „purifică" şi, în termeni religioşi, exoterici, „care spală de păcat" şi, astfel, regenerează; se ştie cum însăşi o semnificaţie de acest fel, nelipsită din marea varietate a riturilor de puri-l fiecare, s-a păstrat şi în sacramentul creştin al botezului.

Anticipând ordinea de idei de care ne vom ocupa în capitolul următor, trebuie să mai relevăm că în simbolismul tradiţional Apele şi principiul feminin deificat sub forma unei Zeiţe sau Mame apar strâns asociate: semnul arhaic al Apelor V este şi cel al Femeii şi al Zeiţei sau al Marii Mame, provenind din schemati| zarea liniilor pubisului feminin şi ale vulvei. Putem spune că toate" acestea fixează caracterul propriu orgiilor sub unul din aspectele lor fundamentale: e vorba de o regresiune eliberatoare în inform, săvârşită sub semn feminin. Astfel, ca să invocăm fapte dintr-un **domeniu** oarecum mai deosebit, nu e lipsit de interes să conjj

7 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions,* Paris, 1949, p. 165. (Trad. Mariana Noica. *N.* (rad.)

semnăm relaţia pe care o au cu Apele *apsara-selt,* entităţi feminine fermecătoare, „hetaire cereşti" care, în

eposul indian, se încarnează pentru a seduce asceţi. Născute din Ape, numele lor vine de la *ap* „apă" şi *sară,* a cărui rădăcină e *sri,* care înseamnă „a alerga", aici în sensul de „a curge". Şi, pentru un context analog, vom aminti sărbătoarea siriacă antică, neînfrânată, a Apelor, Maiumas, în care femeile se arătau goale în apă, provocând beţia şi încântarea celor ce veniseră acolo cu mintea limpede. E bine să avem în vedere acest punct particular, care nu e pus în evidenţă în interpretarea propusă de către autorul deja citat: interpretare ce, altminteri, e întru totul binevenită, dacă facem deocamdată abstracţie de ceea ce afirmă despre aspectul magic, şi nu doar interior, al experienţei orgiastice (despre acest aspect vom vorbi în cele ce urmează): „În directă legătură cu credinţele în regenerarea ciclică, realizată de ceremonialul agrar, se găsesc nenumărate ritualuri orgiastice, de reactualizare fulgurantă a haosului primordial, de reintegrare nediferenţiată dinainte de creaţie", scrie Eliade80. „Orgia, întocmai ca imersiunea în apă, anulează creaţia, dar o regenerează totodată; identificându-se cu totalitatea nediferenţiată, precosmică, omul speră să revină la sine, restaurat, regenerat, într-un cuvânt, «un om». „H Dată fiind semnificaţia unei deschideri cosmico-panteiste pe care o poate dobândi astfel orgia pentru cel ce-i priveşte efectele ca experienţă a individului, devine iarăşi evidentă aii ambivalenţa, dubla posibilitate, pozitivă şi negativă, a erosului. În fapt, experienţe de genul acesta se pot găsi pe linia eliberărilor extatice proprii Misterelor Femeii şi Mamei, lor opunându-li-se scopul principal al iniţierilor celebrate sub semn uranico-viril. Contactul cu Apele, cu amorful, poate avea un dublu deznodământ, dacă luăm în considerare în mod corect nucleul supranatural al personalităţii: poate deschide şi, deopotrivă „dizolva acest nucleu. Faptul acesta, oarecum, a fost văzut de însuşi Eliade82 care a amintit maxima lui Heraclit (fr. 68): „Pentru suflete, a

deveni apă înseamnă moarte”, corespunzând celei dintr-un fragment orfic: „Pentru suflet, apa este moartea” (Clemr, VI, II, 17, 1). Sunt afirmaţii care se justifică prin raportare la idealul solar, la „calea

80 *Ibid...* p. 299.

81 *Ibid., p.* 303.

82 *Ibid.,* p. 172 nota.

uscată” a eliberării uranice, a desprinderii absolute din cercul procreaţiei, a cărui substanţă şi hrană, potrivit altui aspect, mai special, al simbolismului menţionat, este principiul umed. Din acest motiv s-a şi operat, tradiţional, o diferenţiere în simbolismul Apelor, Apelor superioare fiindu-le opuse Apele inferioare. După cum se ştie, acest motiv figurează chiar în *Biblie,* şi, referindu-se la el, Giordano Bruno spune: „Sunt două feluri de ape: inferioare! sub firmament, care orbesc, şi superioare, deasupra firmamentului, care ilumineză”. 83 Fără a zăbovi asupra acestui punct, să ne mărginim a confirma, pentru orgie, semnificaţia unei forme inter-mediare în care înlăturarea condiţionărilor individuale şi momentul transcenderii prezintă, pe un plan superior, cu un fundal de la bun început de natură sacrală, aceeaşi dublă forţă pe care o au în dragostea. umană.

ANEXE LA CAPITOLUL III

29. Marchizul de Sade şi „Calea Mâinii stângi”.

Când am vorbit despre sadism, am făcut distincţie între un sadism | aberant, ca nevoie, la unii indivizi nevrotici sau taraţi, a cruzimii înţelese ca un afrodiziac psihic necesar lor pentru a-şi realiza-satisfacţia sexuală, şi sadismul înţeles ca un element natural al erosului ce poate fi deosebit de activat spre a conduce posibilităţile erosului însuşi dincolo de limitele obişnuite.

Dar trebuie să mai facem încă două distincţii. În primul rând, trebuie să distingem sadismul cu fond sexual

şi sadismul în sens larg, unde referirea la sex şi la femeie poate lipsi sau figura numai în mod secundar, esenţialul constând în plăcerea cruzimii, plăcerea răului şi a distrugerii în sine şi sub toate formele. Derivarea genetică a acesttii de-al doilea sadism din primul, adică dintr-un fapt sexual, curentă în unele psihologii şi mai cu seamă în psihl analiză, trebuie privită ca absolut neîntemeiată. Şi nu numai atât: j

Însuşi sadismul în accepţiunea generică se încadrează într-o categorie mai vastă şi mai importantă, cuprinzând fenomene foarte complexe şi care se pot defini, în ultimă instanţă, ca o orientare existenţială elementară. Pentru a clarifica acest punct, trebuie să eliberăm însă terenul şi să facem încă o distincţie între experienţele care, oricât ar fi de problematice şi de excentrice, îşi păstrează totuşi caracterul natural, şi caracterul artificial a ceea ce trebuie numit, în general, perversiune. jăvem de a face cu perversiunea atunci când subiectul resimte plăcere în executarea anumitor acte doar pentru că acestea sunt prohibite, doar pentru că acestea, potrivit unei morale date, sunt considerate ca „rău” sau ca „păcat”. Sadismul însuşi poate lua această nuanţă. Unele afirmaţii ale lui Baudelaire sunt semnificative în acest sens: „Voluptatea unică şi supremă a dragostei stă în certitudinea de a putea face *răul.* Iar bărbatul şi femeia ştiu din născare că în rău stă orice voluptate”. 84 Tot ceea ce prezintă drept „pervers” aşa-numitul decadentism din secolul al XIX-lea (parţial Byron, apoi Baudelaire, Barbey d’Aure-villy, Oscar Wilde, Villiers de PIsle-Adam, Swinburne, Mirabeau etc.) are acest caracter artificial: nu e decât literatură şi cerebralitate. E însă o reacţie aproape copilărească să simţi plăcere pentru un lucru numai pentru că el reprezintă „interzisul” şi pentru că actul are caracterul unei transgresiuni. Oricum, pentru unii aşa ceva poate

constitui un afrodiziac – şi Anatole France, referindu-se la o atare ordine de idei, a scris nu pe nedrept: „Considerând-o ca pe un păcat, creştinismul a făcut mult pentru dragoste". Scenariul blasfemiator al liturghiilor negre şi al satanismului, aşa cum a fost el cunoscut de marele public prin intermediul unor opere precum cele ale lui Huysmans, intră şi el în acest cadru. Este tocmai cadrul decadentismului. E vorba, acum, să măsurăm după acest etalon sadismul luat în sensul general mai sus menţionat. Drept care ne vom adresa chiar celui care a dat numele acestei tendinţe, „divinului marchiz", lui Donaţien-Alphonse-Franepisde Sade (1740 – 1814). Dacă luăm în considerare omul, numeroase indicii ne pot face să credem că sadismul său a avut în mod preponderent caracterul unei simple perversiuni intelectuale/Şade era un tip delicat şi aproape feminin. Nu. se ştie nimic despre veritabile delicte de o gravitate deosebită, de care ar fi. trebuit să dea seama. Dincolo de

83 *Degli eroici furori,* ed. cit., Introd., pp. 22 – 23.

M *Oeuvws posthumes,* p. 78.

libertinajul obişnuit al nobililor din vremea sa nu i se cunosc fapte care să ţină în mod special de cruzime. Pozitiv se ştie doar că odată a pus să fie biciuită până la sânge o tânără femeie, pe care apoi a posedat-o: este o practică erotică bine cunoscută şi larg răspândită, după cum o atestă numeroase cazuri din trecut. E drept că de mai multe ori Şade, în ciuda poziţiei lui sociale, a căzut sub rigorile legii şi o vreme a fost silit să părăsească Franţa, dar ceea ce i s-a putut imputa era, cum spuneam, foarte departe de toate ororile descrise în cărţile sale. În plus, deşi a trăit în perioada cunoscută sub numele de Teroare a Revoluţiei franceze, el nu a profitat cu niciun chip de ocaziile excepţionale pe care asemenea vremuri le-ar fi putut oferi unui ins avid de sânge şi cruzime, ci

dimpotrivă, s-a expus unor pericole serioase pentru a-i salva de la ghilotină pe unii prieteni şi pe înşişi socrii săi. Principalele două iubiri ale vieţii sale au fost absolut normale: cea pentru soţia sa, de care s-a despărţit (nu însă din cauza unor abuzuri sadiste) şi, ulterior, cea pentru sora ei, cu care a şi convieţuit apoi. „Sadismul" său a fost, aşadar, esenţialmente cerebral, adică rod al imaginaţiei, şi s-a limitat la operele scrise de el, ca o cva-sicompensaţie spirituală, de-a lungul vieţii de solitudine petrecute în închisori şi în ospiciul din Charenton, unde se spune că a fost închis din ordinul lui Bonaparte, chiar dacă era fundamental sănătos psihic, mi pentru fapte reale de perversitate crudă, ci pentru că nu i-ar fi iertat anumite aluzii răuvoitoare la adresa lui prezente într-un opuscul al lui Şade. Numeroase au fost femeile care l-au iubit şi care au încercat să obţină de la Napoleon punerea în libertate a acelui „pauvre marquis" 85.

Nici analiza operelor lui Şade nu furnizează un cadru perfect unitar. Scriitorii francezi care în ultimul timp l-au exhumat şi valorizat au vrut să vadă în el mai cu seamă pe apărătorul acelui *homme. naturii* sau *homme nel,* adică al omului care se afirmă ca atare în pofida oricărui obstacol, în integralitatea instinctelor sale, ceea ce, ar duce în final la un plan destul de insipid. În plus se găsesc în ele simptome de reziduuri moralizatoare curioase, pentru că altminteri*!* nu se explică, de pildă, cum poate folosi Şade, nu doar o dată, termenul *infamie* pentru a denumi acţiunile nelegiuite ale unuia sau

85 Despre toate acestea cf. E. Diihren, *Der Marquis de Sade und seine Zeit,* Jena,} ed. a 3-a, 1901.

altuia dintre personajele sale. Dacă citim apoi acea relatare romanţată a unor fapte petrecute în realitate şi intitulată *la mâr-quise de Gange,* găsim nu doar o descriere a sacramentului spovedaniei şi al pocăinţei

vrednică de a fi inclusă într-un manual de religie, ci ni se revelează şi un moralism care ajunge să falsifice adevărul faptelor prezentându-l ca lovit de pedeapsa divină pe unul din vinovaţii care, dimpotrivă, s-a sustras justiţiei şi a trăit fericit până la moarte.

Trebuie, aşadar, să „izolăm" oarecum o anumită linie de gândire în scrierile lui Şade, dacă vrem să identificăm o viziune generală asupra vieţii care ar putea sluji drept fundament filosofic şi justificare a „sadismului". Este vorba de ideea că forţa predominantă în univers e cea a „răului", a distrugerii, a crimei Şade admite că există un Dumnezeu creator şi conducător al lumii, dar el e un Dumnezeu rău, un Dumnezeu a cărui esenţă e „răul" şi care se complace în săvârşirea răului, a crimei şi a distrugerii, folosindu-le ca elemente pentru planurile sale86. Astfel, preponderenţa negativului asupra pozitivului ar apărea drept lege a realităţii: natura ne dovedeşte că ea nu creează decât pentru a distruge şi că distrugerea e prima dintre legile sale87. O dată însă admise toate. acestea, se impune o inversare a tuturpr valorilor: elementul negativ şi distructiv trebuie să treacă pentru noi drept cel pozitiv, drept cel conform nu numai cu natura, ci şi cu voinţa divină, cu ordinea (sau, mai bine zis, cu dezordinea) universală; iar cine, dimpotrivă, urmează calea virtuţii, a binelui, a armoniei ar trebui considerat ca făcând parte dintre adversarii lui Dumnezeu.

Altă consecinţă logică este că viciul şi crima, pentru a fi conforme cu forţa cosmică predominantă, vor fi totdeauna victorioase, fericite, recompensate, sublime, în vreme ce virtutea va fi totdeauna frustrată, pedepsită, nefericită, marcată de o neputinţă

86 Şade, *Juliette ou Les piosperites du vice,* ed. 1797, II, pp. 314 – 350: Există „un Dumnezeu care a creat tot ce se vede, dar pentru rău; el nu se bucură decât de rău şi răul e esenţa lui... Lumea a creat-o întru rău şi cu ajutorul răului o susţine, pentru rău o perpetuează; creaţiunea

trebuie să existe impregnată de rău: eu văd răul etern şi universal în lume... Autorul universului e cea mai rea, cea mai sălbatică dintre toate fiinţele. Va continua să existe, aşadar, după toate creaturile care populează toată lumea aceasta şi ele toate se vor reîntoarce în el". Citate după Mario Praz, *La* came, *la morte e îi diavolo nella letteratura romantica,* Milano-Roma, 1930.

87 Şade, *Justine ou Les mahleurs de la vertu,* I, pp. 95 – 95

fundamentală88. La care se adaugă tema sadistică propriu-zisă, voluptatea, extazul legat de distrugere, de cruzime, de infracţiune: „A te îndoi că maxima cantitate de fericire pe care omul trebuie să o găsească pe pământ este irevocabil legată de crimă e, într-adevăr, ca şi cum te-ai îndoi că soarele este primul motor al vegetaţiei", scrie Sade89, adăugând: „O, ce acţiune voluptuoasă este cea a distrugerii. Nu există *extaz* comparabil cu acela pe care-l savurezi dedându-te acestei infamii divine!" 90 Plăcerea unei acţiuni distructive care ar vrea să violeze înseşi legile naturii cosmice91 se asociază în cele din urmă cu un soi de teorie a supraomului. „Noi suntem dumnezei!" exclamă unul dintre personajele acestor romane.

Dacă în ele predomină situaţiile de sadism sexual, acest sadism devine un simplu episod raportat la concepţia generală, care se înfăţişează ca o aberaţie doar dacă e considerată în sine, începând însă a mai fi astfel dacă o eliberăm de coloratura perversă şi o raportăm la un orizont mai vast. Latura perversă constă în tot ceea ce, la Şade, reprezintă plăcere a transgresiunii, a răului ca atare, şi ea, dacă îi examinăm cu grijă ideea centrală a filosofiei sale, implică printre altele o contradicţie evidentă. Într-adevăr, a vorbi despre rău şi despre transgresiune, a percepe ca rău şi transgresiune anumite acte. are un sens numai dacă presupune o ordine pozitivă, o lege

recunoscută, în timp ce, aşa cum s-a văzut, pentru Şade această ordine şi această lege nu există, dat fiind că râul ar constitui esenţa lui Dumnezeu şi a naturii. Aşa încât e corect ceea ce a notat Mario Praz92 în această privinţă, şi anume că, vrând să se bucure de plăcerea transgresiunii, de violenţa împotriva a ceea ce există, sadistul nu ar avea altă alegere decât practicarea bunătăţii şi a virtuţii, deoarece numai acestea ar semnifica antinatura şi anti-Dumnezeul, o revoltă şi o violenţă împotriva a ceea ce, potrivit premisei, ar constitui fondul ultim – rău – al creaţiei. De fapt, orice

88 Şade vorbeşte despre o „rătăcire pe drumul virtuţii" şi ajunge să spună că „Întrucât virtutea reprezintă un mod contrar faţă de sistemul lumii, toţi tei care o urmează pot fi siguri că vor avea de suferit chinuri înfricoşătoare pentru a reintra în sânul răului, autorul şi regeneratorul a tot ce vedem" *(Juliette,* II, pp. 345 – 346).» *9Justine,* II, p. – 117.90 *Juliette,* II, p. 63. *n Justine,* IV, pp. 40 – 4*1.92 Op. cit.,* p. 104.

satanism, pentru a fi consecvent, presupune o recunoaştere intimă, inconştientă a sacralităţii şi a legii pe care el o ultragiază; poate fi, aşadar, sadism numai într-un sens destul de subtil, ca plăcere de a viola, acţionând într-un anumit mod, tot ceea ce *în propria conştiinţă* i s-ar opune. E o diferenţă esenţială între săvârşirea unui act pentru că e considerat rău sau păcat (după cum alţii, din acelaşi motiv, nu l-ar săvârşi) şi săvârşirea lui pentru că nu îl percepi nici ca rău, nici ca păcat. Cine acţionează pozitiv, iar nu polemic, nici măcar nu ar pomeni de „rău" sau „păcat" ori de transgresiune; el nu ar găsi în sine însuşi niciun punct de referinţă spre a le da acestor cuvinte o semnificaţie oarecare. Ar fi pur şi simplu cel ce se identifică cu una dintre forţele active în lume93.

Ajunşi aici, e necesar să arătăm că asemenea

experienţe pot avea orizonturi diferite şi o vom fac & reluând tot ceea ce am menţionat în legătură cu metafizica durerii. Nu Şade a fost primul care a evidenţiat semnificaţia şi extensiunea în lume ale elementului distructiv. Numai faptul că de aici îşi extrage fundamentul pentru un soi de contra-religie, numai unilateralitatea şi „perversitatea" conferă un caracter specific ideilor sale. Într-o concepţie completă, trei aspecte trebuie distinse în creaţiune şi sunt atestate în ea: puterea care creează, puterea care conservă, puterea care distruge, corespunzătoare cunoscutei triade hinduiste Brahma, Vișnu şi Śiva. În termeni teologici abstracţi, aceeaşi tripartiţie se regăseşte în ideea occidentală despre divinitate în întreita sa funcţie de a crea, dea păstra şi de a readuce la sine tot ceea ce a creat. Dar, sub un anumit aspect, adică sub aspectul dinamic şi imanent, readucerea la sine poate echivala şi cu distrugerea, cu funcţia lui Śiva, dacă recunoaştem în divinitate infinitul, ceea ce în esenţa ei transcende orice formă, orice lege, orice finitudine. Pe această bază se defineşte aşa-numita „Cale a Mâinii stângi", *vămăcăra* tantrică94. În Occident, dionismul preorfic antic, religia lui Zagreus ca „Mare Vânător care ia cu sine totul", în Orient însuşi ăivaismul şi cultele

93 Un tip de sadic necerebral, dar autor efectiv al unor atrocităţi şi perversităţi inimaginabile, a fost mareşalul Gilles de Rais, care luptase sub Ioana d'Arc. Lăsând la o parte faptul că ne apare ca un fel. de obsedat, până şi el a murit într-o desăvârşită Pocăinţă. Oscar Wilde, apologet al perversităţii, pentru tot ceea ce, în cazul lui, tosemna aceasta – o homosexualitate cu puternice nuanţe estetizante – s-a pocăit în închisoare, în vreme ce pe eroul său, Dorian Gray, îl vedem acţionând permanent *01* conştiinţa că face răul, gata, aşadar, să recunoască totuşi contrarul ca binele.

M Cf. J. Evola, *Lo Yoga della Potenza,* Roma, 1969.

legate de Kăll Durgā şi alte divinităţi „teribile” (cărora, la alt popoare, le corespund alte divinităţi) s-au caracterizat deopotrivă prin recunoaşterea şi exaltarea a tot ce înseamnă distrugere, tare, dezlănţuire, au cunoscut şi ele extazul eliberator ce poate fi provocat de toate acestea, deseori în strânsă relaţie cu experienţa orgiastică: spre deosebire însă de Sade, fără nicio nuanţă de transt gresiune sacrilegă, ci, dimpotrivă, într-un cadru ritual, sacrificial şi] transfigurator.

Într-un text celebru, ce se bucură în India de însemnătatea şa popularitatea unei Biblii, *Bhagavad Gītā,* temeiul „Căii Mâinii] stingi” e oferit în termeni riguros metafizici şi teologici. Se spune] acolo că Divinitatea, sub forma ei supremă (sub „forma univer-l sală” care, printr-un privilegiu aparte, îi e relevată pentru o clipă] războinicului Arjuna), nu poate fi decât infinitul, iar infinitul nul poate reprezenta decât criza, distrugerea, fractura a tot ceea ce are caracter finit, condiţionat, muritor: aproape la fel cum o tensiune] prea înaltă a curentului topeşte circuitul în care a fost introdusă. În această ordine de idei, despre timp, înţeles ca forţa ce modifică şi] distruge, se spune că întrupează oarecum acest aspect al divinităţii ca transcendenţă. Urmarea este deci că, exact în momentul oricărei l crize distructive, poate străluci realitatea supremă, măreţia terifiantă care transcende orice manifestare. Şi e interesant să relevăm i că, în textul citat mai sus, această perspectivă nu e introdusă pentru! a justifica răul sau perversitatea, ci pentru a da o întemeiere inetaie fizică eroismului războinic în opoziţie cu orice umanitarism şi sen-i timentalism. Dumnezeu însuşi îl îndeamnă pe războinicul ArjunaJ să nu ezite a lupta şi a lovi. „Cei pe care îi vei ucide tu – spunejj el – au şi fost ucişi în mine: tu fii doar unealta”. 95 în avântul său/ eroic, în care nu trebuie să-i mai pese de viaţa proprie şi de-a celorlalţi şi care îi va atesta fidelitatea faţă de natura

proprie întru care s-a născut din casta războinicilor, Arjuna va reflecta însăşi forţa, grandioasă şi înspăimântătoare, a transcendenţei ce sfarmă şi răvăşeşte totul şi face să se presimtă eliberarea absolută96. În lumina tuturor acestor date ca şi în lumina rezistenţei unei tradiţii corespunzătoare bine atestate, am inclus-o şi noi în trupul formelor

95 E contrapartea celor spuse de Sade *(Justine,* II, p. 249): „Dacă distragerea w una din legile sale [ale naturii], cine distrage, aşadar, i se supune".

96 Despre toate acestea: *Bhagavad Gltă, IX, passim* şi 33. (Trad. Sergio! Al-George. *N. trad.)*

de beţie divină sau „manie", de care vorbeşte Platon, şi pe aceea, reluată în considerare de către el, pe bază eroico-războinică în sens propriu. Trebuie să reţinem, în sfârşit, că o asemenea stare de exaltare activă şi transfigurantă trăieşte şi se aprinde în clipele de vârf al experienţei sacrificiale, în executanţii unor sacrificii sângeroase, mai cu seamă dacă ele sunt săvârşite sub semnul unor divinităţi sau al unor aspecte de divinităţi, „înfricoşătoare", precum cele menţionate mai sus.

Un ultim ecou al acestei tradiţii îl regăsim la Novalis. Am arătat mai înainte că Novalis a intuit fenomenul de transcendenţă ce se poate ascunde în suferinţă şi chiar în boală. Potrivit lui Novalis, libertatea, liberul arbitru îşi face apariţia în natură prin „rău". „Când omul a vrut să devină Dumnezeu, a păcătuit". Cauza decrepitudinii, a mutabilităţii şi chiar a morţii trebuie văzută în spirit, în faptul că naturii îi e corelat spiritul înţeles ca un dincolo-de-natură, ca o forţă transcendentă, care abrogă finitudinea şi condiţionările. Asemenea fenomene „negative" nu" atestă prin urmare puterea naturii asupra spiritului, ci mai degrabă pe cea a spiritului asupra naturii; „procesul istoriei este o ardere", spune Novalis, şi moartea

poate fi chiar limita pozitivă a acestei transcenderi a unei vieţi de dincolo de viaţă97. Putem cita şi următoarele cuvinte ale lui Schlegel: „Doar în entuziasmul distrugerii se revelează sensul creaţiei divine. Doar în toiul morţii fulgeră viaţa eternă". 98

Aceste referinţe nu sunt însă ireproşabile, deoarece la Novalis lipseşte legătura cu o tradiţie oarecare situată în aceeaşi linie cu „Calea Mâinii stângi", aşa încât la el totul rămâne încă la nivelul unor simple intuiţii fiziologice, fără un corespondent practic. La „divinul marchiz", apoi, la Şade, nimica nufnai e divin, reflexele îndepărtate ale unei asemenea înţelepciuni primejdioase apar cu totul distorsionate şi satanizate. Chiar când pare a fi intuit îndeosebi distrugerea oricărei limite, nu se celebrează decât un fel de „supraomism" mohorât, fără lumină: unii comentatori moderni, ca v C. Bataille şi Maurice Blanchot, au ştiut să vorbească numai despre 0 „singurătate suverană" atunci când omul lui Şade duce la apogeu & 1 mod inexorabil tot ce este violenţă şi distrugere. Dar conexiunea

97 Ed. Seelig, *Fragmente* (Nachlese), 3080, 3060 şi urm.

„F. Schlegel, *Kritische Schriften* (ed. Rasch), München, 1956, p. 101.

specifică ce se stabileşte la Şade între mistica negaţiei sau a distrugerii şi sfera sexuală nu e mai puţin semnificativă din acest] motiv. Dacă repunem esenţialal la locul său corect, regăsim fondul! în care se integrează anumite aspecte liminale ale experienţei erotice şi putem apoi discerne exact ce este şi ce nu este perversiune.]

Deoarece punctul de vedere pe care îl urmăm în mod preporiH derent în cartea de faţă e cel al „Căii Mâinii stângi", e nimerit *să-l* adăugăm alte câteva informaţii despre fondul cosmologic propriul acestei căi în tradiţia

indiană. În cadrul acesteia, punctul de pornire îl constituie doctrina despre dezvoltarea ciclică a manifestării, 1 care ar cuprinde două faze sau două aspecte esenţiale, *pravrttlă marga* şi *nivrttî-marga*. În prima fază spiritul absolut se determină! se delimitează, se conexează cu forme şi delimitări („nume-şiformă/, *năma-rupa)* care sunt cele vizibile în toate lucrurile şi] fiinţele ce ne înconjoară. Acest proces se dezvoltă până la o limită] dată, dincolo de care direcţia se inversează şi urmează cea de-a doua fază, *nivrtti-marga,* în sensul unei întoarceri, al unei revulsii de la tot ce este finit, format şi manifestat, al unei anulări a raportului de identificare a spiritului cu acestea, caracteristică fazei precedente".

Brahma şi Vișņu, înţeleşi unul ca zeul care creează, celălalt ca zeul care conservă, domnesc în faza *pravrttl-marga,* Śiva domneşte în *nivrttî-marga.* Cât despre orientări, vocaţii profunde şi atitudini, „Calea Mâinii drepte" *(dakşinăcăra)* e legată de prima fază; „Calea Mâinii stângi" *(vămăcăra)* e legată de cea de-a doua fază. Aspectului creativ, pozitiv şi conservativ al manifestării îi corespund anumite legi, anumite norme şi anumite culte; ca etică, îi corespunde cea a fidelităţii faţă de propria natură *(svădharma)* în cadrul tradiţiei. În cea de-a doua fază, calea este opusă: este desprinderea, îndepărtarea de la toate acestea. În privinţa desprinderii sunt posibile două forme, una ascetică, cealaltă distructivă şi disolutivă. Dintre ele, cea de-a doua caracterizează *vămăcăra,* „Calea Mâinii stângi" în sens propriu, corelată şi cu practicile tan

99 Această viziune corespunde cu teoria plotiniană despre *proodoşşi epistrophe,* cea de-a doua fază fiind comparabilă, la rându-i, cu ceea ce stoicii au numit *expyrosis* şi primii scriitori creştini *apokatastasis pantos.* Semnificaţiile despre care e vorba în aceste ultime concepte sunt însă concretizate sub forma unor evenimente situate la sfârşitul timpurilor., 1

MARCHIZUL DE ŞADE ŞI „CALEA MÂINII STÂNGI"

ale aşa-numitului „ritual secret" *(Pancatattva),* în timp ce direcţia ascetică e reprezentată în primul rând de Laya-yoga sau Yoga descompunerilor. Termenul *vamă* (stânga, din *vămăcăra)* este interpretat în unele texte în sensul de „contrar": se înţelege opoziţia faţă de tot ce e caracteristic fazei *pravrttl-marga,* aspectelor creativo-conservative ale manifestării şi, prin urmare, o atitudine nu doar de detaşare, ci de dispreţ pentru orice lege şi normă, etica antinomismului său, mai bine zis, a anomiei în care se plasează sub semnul fazei *nivrtti-marga.* Tehnic vorbind, „metoda indicată de către maeştri [acestei căi] e să foloseşti forţele din *pravrul* [forţele proprii fazei pozitive şi coezive a manifestării] astfel încât să le faci autodisolutive" 100. *Siddha,* adică adeptul acestei direcţii, nu cunoaşte nicio lege şi este numit *svecchăcărî,* adică „acela care poate face tot ce vrea".

Altă interpretare curentă a termenului *vamă,* stingă, este „femeie"; ea trimite în special la rolul pe care utilizarea femeii şi orgiasmul *(Pamcatattva* tantrică vizând, pe lângă utilizarea femeii, şi pe cea a unor băuturi ameţitoare) îl pot avea în „Calea Mâinii stângi". Printr-o raportare tehnică se ajunge în acest fel ca respectiva cale să fie considerată drept sinonimă cu *lată-sadhăna,* termen ce include o aluzie la postura specială asumată în mediile indiene de către femeie în acuplarea magică101.

Este firesc ca adepţii oricăreia dintre cele două căi să o ridice în slăvi pe cea aleasă şi să o condamne pe cealaltă. Bunăoară, tantriştii spun că deosebirea dintre „Calea Mâinii stângi" şi cea „a Mâinii drepte" e similară cu cea dintre vin şi lapte102. Cu toate acestea, cele două căi sunt considerate ca două metode diferite *în* Putem compara acestea cu o afirmaţie a lui Valentin Gnosticul *(apud* Mead, *& i*cit., p. 24): „Încă de la început ari fost nemuritori şi fii ai Vieţii, ai unei Vieţi asemănătoare celei de care se bucură Eonii. Şi totuşi voi vreţi să împărţiţi moartea între voi, ca

să o împrăştiaţi şi să o risipiţi, aşa încât moartea să poată muri în voi şi de mimile voastre; căci *atâta timp cât voi descompuneţi lumea şi nu sunteţi voi descompuşi, sunteţi stăpânii întregii creaţii şi ai întregii distrugeri".* Pentru referiri la „st>nga" în tradiţia kabbalistică, cf. Agrippa *(De occulta philosophia,* HI, 40), care relat cază cum kabbaliştii disting două aspecte ale divinităţii: unul e numit *phad,* mină stângă şi spadă a Domnului, şi îi corespunde semnul de temut ce e întipărit *01* °m, prin intermediul căruia îi sunt supuse de drept toate creaturile; celălalt aspect numit *haesed,* clemenţă, mână dreaptă, fiind, dimpotrivă, semnul dragostei. 0I Despre toate acestea: J. Woodroffe, *Shakti and Shâkta,* London-Madras, ed. a 29, pp. 147 şi urm. W. 153

pentru realizarea unui scop unic. E vorba astfel numai de a stabili pentru fiecare caz în parte care dintre cele două căi convine înclinaţiilor şi naturii proprii ale fiecăruia. În această privinţă, Woodroffe a observat cu îndreptăţire că în loc de „rău", fiecare ar trebui să vorbească de „ceea ce nu e potrivit pentru mine", iar în loc de „bine", de „ceea ce e potrivit pentru mine", observaţie ce-şi găseşte o confirmare în adagiul antic: *Non licet omnibus Citheram adire.*

În sfârşit, se cade să subliniem că aşa-numita „Cale a Mâinile stângi" se poate menţine şi pe planul general indicat de *Bhagavad Gltă,* unde se vorbeşte, de pildă, de calea proprie războinicului fără referiri sexuale sau orgiastice de niciun fel. Tot în *Bhagavad Gltă,* calea aceasta este echivalată, în privinţa scopului *în* suprem; cu cea a fidelităţii faţă de propriul mod de a fi şi cu ritualizarea şi sacralizarea existenţei (formula corespunzătoare J este: *tat madarpanam kuruşva),* cu alte cuvinte chiar cu *dakşinăcăra,* cu „Calea Mâinii drepte".

30.

— *Rasputin şi secta hlîstilor* în legătură cu tot ceea ce s-a spus în ultima secţiune a capitolului de faţă, poate fi

interesantă o referire la fapte orgiastice în cărei adunate laolaltă, figurează în mod ciudat diverşi factori ai trans! cenderii erotice pe care i-am cercetat separat când ne-am ocupat de unele forme liminale ale dragostei sexuale profane. E vorba de rituri practicate de secta rusească a hlîstilor şi înconjurate de secretul cel mai riguros. Preceptele şi ideile sectei nu trebuiau să fie dezvăluite nici unui profan, nici chiar propriului tată sau propriei mame; de ochii lumii, se prescria neîndepărtarea de ortodoxie aceasta însă fiind considerată drept „credinţă mincinoasă”.

Trebuie spus de la un început că faptele la care ne referim figulrează într-un ansamblu cu deosebire deformat şi hibrid. În formal degradate, brute şi populare, în riturile hlîstilor s-au păstrat rămăşiţe ale unor ceremonii orgiastice precreştine ce şi-au pierdut fondul originar şi congenia Coreluând în schimb, în mod paradoxijH unele motive din noua credinţă. Presupoziţia dogmatică a sec» este că omul e potenţial Dumnezeu. El îşi poate pierde conştiinţa aceasta şi poate fi astfel în fapt, realizând, dacă e bărbat, natura lui

Crs, iar dacă e femeie, pe cea a Fecioarei, atunci când provoacă ooeorârea transfiguratoare a Duhului Sfânt cu ajutorul ritului secret. Acesta e celebrat la miezul nopţii. Participanţii, bărbaţi şi femei tinere, complet goi, îşi pun pe ei doar un halat alb (nuditate rituală). Cu rostirea unor formule de invocaţie, se începe un dans în horă, bărbaţii constituind un cerc în centru, care se mişcă rapid în sensul mersului soarelui, femeile alcătuind în schimb o horă exterioară faţă de prima, cu direcţie opusă, antisolară (referire rituală la polaritatea cosmică reflectată de sexe). Mişcarea devine din ce în ce mai vertiginoasă şi sălbatică, până când câţiva componenţi se desprind din hore şi prind să danseze izolat, ca anticii *verliginstores* şi dervişii arabi, cu o asemenea viteză, încât – se spune – unepri nu se mai distinge figura, căzând şi ridicându-se (dansul ca terinică a extazului). Exemplul acţionează în mod contagios,

pandemic. Ca factor ulterior de exaltare se introduce biciuirea, flagelarea reciprocă a masei de participanţi, bărbaţi şi femei (durerea ca factor erotico-extatic). Ajunşi la apogeul exaltării, participanţii încep să presimtă transformarea lăuntrică, pogorârea iminentă şi invocată a Duhului Sfânt. În acest moment, bărbaţi şi femei se dezgolesc, lepădându-şi veşmintele albe rituale, şi se acuplează într-o totală promiscuitate; introducerea experienţei sexului şi trauma acuplării împing, cu alte cuvinte, ritul până la intensitatea sa limită103.

Caracterul hibrid al acestor rituri reiese din faptul că ele au drept centru o tânără femeie, nou aleasă de fiecare dată, în care se vede „personificarea divinităţii şi, totodată, simbolul forţei generatoare"; ea este adorată fie ca Maica Glie, fie ca Sfânta Fecioară a creştinilor. Se prezintă complet goală la finele ritului secret, împărţindu-le credincioşilor boabe de stafide în sensul unui sacrament104. Acest *în Ei.* N. Tsakni, *La Russie sectaire,* Paris, 1888, cap. IV, pp. 63 – 73; K. Grass, *Dierussischen Sekten,* Leipzig, 1907 – 1909. Printr-o analogie, se pot cita riturile unor grupări de orientare dervişică, printre mawlawl şi izawl, în care cântece având îndeobşte drept subiect beţia dragostei şi a vinului îndeamnă la dans, cu menţiunea că, atâta cât e cu putinţă, participanţii se abţin de la orice mişcare; doar când impulsul devine irezistibil, cei de faţă, aşezaţi de la început în cerc, se ridică şi încep să danseze învârtindu-se de unii singuri sau prinzându-se în hore. Atunci, insensibil, sau la un semn al şeicului, se trece la invocaţie, pe baza unor formule fote *(dhikr),* cf. Y. Millet, „De l'usage technique de l auzition musicale", în *tudes Traditionnelles,* decembrie 1955, pp. 353 – 354.

m Tsakni, *op. cit.,* pp. 72 – 73.

amănunt ne permite să identificăm cu uşurinţă, în ceremonia secreti a hlîstilor, o prelungire a riturilor orgiastice antice care se celebrau sub semnul misterelor

Marii Zeiţe htonice şi al „Zeiţei goale”.

E interesant de relevat că, în cadrul sectei respective, sexul riguros limitat la acest uz ritual şi extatic; în fapt, din celelalte puncte de vedere secta profesează un ascetism rigid, osândeşte orice dragoste trupească până acolo, încât stigmatizează însăşi casă –, toria. De fapt, în celelalte privinţe, ea prezintă o analogie evidenta cu altă sectă slavă, cu cea a scopiţilor, în care ascetismul ajunge atât de departe, încât prescrie castrarea bărbaţilor şi a femeilor, păstrând. Însă fondul originar, întrucât şi în riturile scopiţilor figurează, drept centru, tot o tânără femeie goală. Este probabil un ecou al cultului propriu alteia dintre formele adoptate de misterele Marii Zeiţe, ale Cibelei frigiene, cult ce se asocia deseori cu mutilări analoage săvârşite în toiul freşeziei extatice.

Din secta hlîstilor făcea parte şi stareţul Grigori Efimovici, zis Rasputin. Şi în figura aceasta de care s-a vorbit atât de mult ş-al păstrat diverse trăsături ale orgiasmului mistic. E semnificativ însuşi faptul că titulatura de *stareţ,* bătrân sfânt, a suportat asocierea cu supranumele de Rasputin, derivat din *rasputnik* „dezmăţat”, pe care el şi l-a păstrat întotdeauna. Nu e uşor de separat, la Rasputin, realitatea de legendele create atât de admiratorii, cât şi de duşmanii săi. Prezenţa, în această figură grosolană de ţăran din Siberia, a anumitor puteri extranormale este însă incontestabilă; o demonstrează, cel puţin, sfârşitul său: doze puternice dintr-o otravă necruţătoare, precum cianura, n-au avut niciun efect asupra lui, iar după ce au fost trase împotriva lui focuri de revolver din imediata apropiere, el s-a ridicat din nou, în picioare, astfel încât a trebuit în cele din urmă să fie masacrat. „Religia lui Rasputin” era impregnată în esenţă de motivul mai sus menţionat. Sunt cuvintele sale: „Am venit ca să vă aduc glasul sfintei noastre Maici Glia şi să vă învăţ taina preafericită pe care ea mi-a împărtăşit-o, despre sfinţirea prin păcat” 105 – cuvinte în care vedem

tema Marii Zeiţe (Maica Glie) hibridate cu conceptul creştin privitor la starea de păcat a trupului. În esenţă, experienţa dezlănţuită a sexului – „încăierarea păcatului" şi aşa-zisul *svalnîi greh* – era concepută ca mijloc de

«R. Fiilop-Mffier, *Le diable* sacre", Paris, 1929, p. 45, carte din care prelua» şi informaţiile de mai jos.

„Mortificare", având efectele pozitive ale unei „morţi mistice" în măsură să înlăture caracterul impus al oricărei acuplări şi să producă în individ „prefacerea miraculoasă" 106. Pe acest plan, acuplarea devenea chiar un fel de sacrament transformator şi o cale de participare la sacru. În termeni obiectivi, adică în afara raporturilor morale, „sfinţirea prin păcat" anunţată de către Rasputin trebuie corelată cu această semnificaţie. Cât despre interpretarea sa morală şi creştină, e necesar să ne întoarcem mai mult sau mai puţin la acel *pecca fortiter* luteran şi la ideea, profesată de însuşi Augustin, potrivit căreia virtutea poate fi un păcat atunci când este impregnată de orgoliul creaturii decăzute, care îşi extrage din ea motive de laudă107. Într-un asemenea context, a ceda trupului ar fi un mod de a te umili, de a distruge orgoliul Eului – al „despotului întunecat" – până la ultimele sale rămăşiţe, constând tocmai în orgoliul propriei virtuţi. În termeni existenţiali, şi nu morali, orgoliul ce trebuie umilit prin punerea în libertate a sexului şi prin nonrezistenţă, prin „păcătuire", e însă în legătură cu limitaţia individului finit, ce poate fi suprimată prin intermediul unei experienţe speciale, paroxistice a erosului.

Rasputin, ca persoană şi comportament, era mai degrabă respingător decât atrăgător, o înrâurire de alt ordin, măcar parţial corelată genetic cu experienţele hlîstilor şi întemeiată probabil şi pe predispoziţiile sale excepţionale, a constituit baza forţei şi fascinaţiei sale, care s-au exercitat până şi în mediile înaltei aristocraţii ruse, inaccesibile altminteri unui ţăran murdar şi primitiv.

Abstracţie făcând de acestea, la Rasputin se regăseşte o anumită concordanţă cu tehnicile hlîstilor: el se folosea deseori de dans, pe care-l considera ca parte a unui întreg ce culmina în acuplare.

106 *Ibid.,* p. 202; cf. şi-pp. 31 – 33.

107 Ne referim la tratatul *Contra advers, legis* (I, 26 – 28), unde Augustin se întreabă cum de îngăduie Dumnezeu ca unele fete să fie violate cu prilejul războaielor şi răzmeriţelor. Pe lângă imposibilitatea de a pătrunde planurile divine fi aluzia la eventuale recompense pe lumea cealaltă pentru suferinţele de pe pământ (admijând că în cazul unei fete siluite totul s-ar reduce la o suferinţă), Augustin se întreabă dacă fecioarele cu pricina n-au păcătuit cumva prin trufia, făcând paradă de virtutea lor. Se ştie că pentru Augustin virtuţile dobândite exclusiv prin puterile creaturii, fără concursul harului divin, precum cele ale „păgânilor", ar fi doar „vicii strălucite". Conceptul luteran *pecca fortiter* recomandă nonrezistenţa la păcat, abandonarea deplină întru el şi, în propria ticăloşie şi recunoaşterea propriei neputinţe, ţi pui speranţa în harul divin mântuitor.

şi avea o predilecţie pentru muzica ţigănească, una dintre puţinele, care, dacă e autentică, păstrează şi o dimensiune frenetică şi elementară. Se relatează că femeile cu care dansa Rasputin, considerându-le vrednice să săvârşească ritul împreună cu el, „aveau efectiv senzaţia că participă la influenţa Jnistică, despre care stareţul vorbise deseori". Ritmul devenind tot mai frenetic, se putea observa cum „faţa dansatoarei se aprindea, cum privirea i se voala încetul cu încetul, pleoapele i se îngreuiau şi, la sfârşit, i se închideau". Atunci *stareţul* o ducea cu sine pe femeia aproape lipsită de cunoştinţă spre a se împreună cu ea. De cele mai multe ori, amintirea pe care o păstrau femeile despre cele petrecute acolo era a unui extaz aproape mistic. Au fost însă şi femei care au

rămas cu o impresie de profundă oroare, semnalându-se chiar un caz del semi-nebunie ca deznodământ108. Ţinând seama de toate cele spuse] mai sus, posibilitatea acestui dublu efect apare absolut firească.

1 Fiilop-Miller, *op. cit.,* pp. 268 – 269.

31. Mitologie, ontologie şi psihologie în doctrinele proprii lumii tradiţionale revine mai pretutindeni tema unei dualităţi sau polarităţi originare puse în legătură cu cea a sexelor. Este o dualitate ce poate fi exprimată când în termeni metafizici, când sub forma unor figufi divine şi mitologice, a unor elemente cosmice, a unor zei şi zeiţe.

Pentru istoria religiilor de până mai ieri împrejurarea aceasta a trecut drept un caz evident de antropomorfism: după ce a creat zeii după chipul şi asemănarea sa, omul şi-a transpus şi proiectat în ei şi diferenţierea sexuală proprie fiinţelor muritoare de pe pământ. Astfel, toate acele diade şi dihotomii nu ar fi decât produse ale fanteziei, al căror unic conţinut concret ar fi experienţa umană a sexului.

Adevărul e însă exact cel opus. Omul tradiţional a încercat să descopere chiar în divinitate secretul şi esenţa sexului. Pentru el, sexele, înainte de a exista în mod fizic, existau ca forţe supraindi-viduale şi ca principii transcendente; înainte de a fi apărut în „natură", existau în sfera sacrului, a cosmicului, a spiritualului. Iar în multipla varietate a figurilor divine diferenţiate ca zei şi ca zeiţe s-a încercat să se surprindă, anume, esenţa eternului masculin şi a eternului feminin, în raport cu care sexuarea opusă a fiinţelor umane nu e decât un reflex şi o manifestare particulară. Pe această bază, concepţia susţinută de către istoricii religiilor trebuie inversată: în loc ca sexul omenesc să fie baza necesară pentru a surprinde ceea ce e real şi pozitiv în figurile divine şi mitologice sexual diferenţiate, tocmai conţinutul unor asemenea figuri e în măsură să ofere cheia pentru înţelegerea aspectelor celor mai profunde şi mai universale ale sexului la bărbat şi la

femeie. Numai temenea figuri, creaţii ale unei intuiţii Clarvăzătoare şi deseori chiar ale unor forme efective, individuale sau colective, de percepţie suprasensibilă, ne pot furniza înţelesul a ceea ce noi am numit mai sus virilitatea absolută şi feminitatea absolută în aspectele lor fundamentale şi ne pot permite totodată să recunoaştem şi să distingem anumite „constante" obiective în formele derivate: şi hibride sub care se manifestă sexul în indivizii empirici, în modulaţii dependente de diversele rase şi chiar de diversele tipuri de civilizaţii. În plus din *sacrum sexuale* şi din mitologia sexului i se vor putea deduce bazele pentru o caracterologie şi pentru o psihologie a sexului care să pătrundă cu adevărat în profunzime. Iată temă pe care o vom aborda acum. Ea nu poate fi omisă din studiul de faţă, chiar dacă pentru cititorul obişnuit materia supusă] cercetării va putea părea în unele privinţe confuză şi neobişnuită!

Ca premisă, trebuie să subliniem că punctul de vedere trai diţional, pe care îl vom urma, dacă e opus celui al menţionatelor interpretări naturaliste, e foarte diferit totodată şi de cel al anu-i mitor curente psihanalitice recente. Am spus la momentul potriviţi că principiile virilităţii şi ale feminităţii absolute nu sunt simple concepte, utile desigur ca măsuri pentru studierea formelor empi-rice, mixte şi parţiale ale sexului, dar în sine abstracte şi lipsite de i realitate. Nu le considerăm însă nici ca simple „idealuri" sau „tipuri ideale", care există numai în măsura în care ajung să fie rea-l lizate mai mult sau mai puţirtaproximativ de către o fiinţă sau alta. Sunt în schimb principii reale în accepţiunea termenului grecesc i dpxoa: *entia,* principii-potenţe de ordin transindividual ce condiţionează în mod variabil calitatea de bărbat a fiecărui bărbat ş3 cea de femeie a fiecărei femei, existând» aşadar, anterior şi mai] presus de orice bărbat muritor şi de orice femeie muritoare! precum şi dincolo de individuaţiile lor trecătoare. Ele au prinţ urmare o existenţă metafizică.

Acest concept a fost exprimat cu deosebită pregnanţă de şcolile tantra şi sahaiya, care, în diviziunea! creaturilor în masculi şi femele, au recunoscut un caracter riguros ontologic, derivat din cel metafizic al principiilor numite Śiva şi! Sakti sau al unor personificări mitologice precum Krşna şi Rădhă.

Acestui domeniu special i se poate, aşadar, aplica însăşi doctrina platoniciană a ideilor interpretată în sens realist şi magic, conceptul de „idee" sau „arhetip" fiind înţeles nu ca o abstracţie conceptuală! a intelectului, ci ca rădăcină a realului şi a realităţii de ordin superi nor. Forţele despre cafe vorbim sunt invizibil prezente în toate individuaţiile în care se înveşmântează, în care se manifestă sau în care transpar; zeii sau entităţile sexului trăiesc şi apar în forme diferite, în diverse grade de intensitate, în multitudinea bărbaţilor «i femeilor, în spaţiu şi timp, dar această multiplicitate de forme trecătoare, aproximative, uneori chiar spectrale, nu le afectează identitatea şi eternitatea.

Apare deci foarte clar divergenţa dintre concepţia pe care o urmăm şi interpretările proprii curentelor moderne menţionate, care se mişcă nu pe un plan metafizic, ci pe unul psihologic. Dacă un Jung a redus figurile mitului sexual la nişte fantezii şi invenţii poetice, dacă el a intuit în acestea însăşi reprezentarea unor arhetipuri cu grad înalt de universalitate şi cu o realitate autonomă, el a înţeles totuşi această realitate în termeni pur psihologici, reducând totul la o serie de proiecţii mentale ale inconştientului colectiv şi la „exigenţele" pe care partea obscură şi atavică a psihismului le-ar pune în valoare în om în opoziţie cu partea lui conştientă şi personală. Aici nu numai că e evidentă o confuzie de termeni, ci, prin conceptul de inconştient, abuziv folosit, şi prin mobilizarea unei fenomenologii de psihopaţi, se reconfirmă tendinţa modernă generală de a reduce totul la măsuri pur umane. Dacă fiecare principiu ce are un caracter transcendent

potrivit naturii sale trebuie, ca să poată fi experimentat, să devină neapărat un „fapt psihologic”, e totuşi o deosebire fundamentală între voinţa de a face din psihologia pură începutul şi sfârşitul tuturor lucrurilor şi înţelegerea, dimpotrivă, a psihologiei în funcţie de ontologie. În fapt, toate interpretările lui Jung sfârşesc pe un plan foarte banal, iar intuiţia lui despre realitatea supraindividuală şi eternă a „arhetipurilor” sexuale se volatilizează sau se degradează, lăsând o impresie de contrafăcut, sau duce la o deformare profesională de mentalitate (e vorba totuşi de un psihiatru şi psihanalist) şi la o absenţă a unor puncte de referinţă doctrinare adecvate.

Divergenţa celor două puncte de vedere apare şi mai evidentă dacă ţinem seama de consecinţele practice. Jung are în vedere tratamentul nevropaţilor şi crede cu toată seriozitatea că scopul religiilor, misterelor şi iniţierilor antice nu a fost altul: toate acestea ar fi avut ca scop remontarea indivizilor marcaţi de conflicte psihice şi nearmonizaţi cu partea inconştientă a fiinţei lor. În definitiv, el urmăreşte să „desatureze” arhetipurile, să le priveze de încărcătura lor mitică şi magică – de *mana* –, care le conferă un caracter obsesiv, şi să le reducă la nivelul unor funcţii psihice normale: şi asta chiar şi în cazul arhetipului masculin şi al celui feminin ce ies la suprafaţă ici şi colo în conştiinţa obişnuită1. Dimpotrivă, pentru omenirea tradiţională cunoaşterea realităţii metafizice a arhetipurilor sexuale a slujit drept premisă pozitivă în multiplele varietăţi ale sacralizării sexului, în practici şi rituri menite nu să readucă o fiinţă scindată, o fiinţă ce se luptă cu „complexele” sale, la o normalitate banală, ci să iniţieze un sistem de evocări şi de participări dincolo de omenescul pur şi simplu, să provoace deschideri ale Eului tocmai faţă de acele „încărcături” care, la Jung, se reduc la rolul de simple halouri inexplicabile în jurul imaginilor inconştientului2.

Se cade să adăugăm că, întrucât în lumea

tradiţională acţioneâiză un sistem de corespondenţe între realitate şi simboluri, între I acţiuni şi mituri, lumea figurilor divine sexuate nu numai că a dat I posibilitatea de a pătrunde în dimensiunile cele mai profunde ale sexualităţii umane, ci a oferit şi raporturi susceptibile să furnizeze principii normative pentru relaţiile care, în toate civilizaţiile sănătoase, trebuie să se stabilească între cele două sexe, între bărbat şi, femeie. Pe această bază, relaţiile respective puteau dobândi o semnificaţie profundă, se conformau unei legi şi unei norme superioare – lumii contingenţei, a bunului plac şi a situaţiilor pur individuale. Vom examina pe scurt şi acest aspect al metafizicii sexului.

32. Diada metafizică în ceea ce priveşte dualităţile elementare, le vom cerceta în primul I rând pe acelea care au un caracter abstract, metafizic, liber încă de mitologizare şi simbolizare.

Ideea de bază este că creaţia sau manifestarea universală arijH loc prin intermediul unei dualităţi de principii cuprinse în unil

1 Cf. C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewu Blen*, Damifl stadt, 1928, cap. IV. Pentru o critică aprofundată a ideilor lui Jung, cf. *Introduzione alla Magia* (a cura del „Gruppo di Ur"), Roma, 1971. ed. a 3-a, vol. III, pp. 389 şi urm. Îi

1 După şcoala lui Jung, „când dispare frontiera dintre personalitatea limitată a ind9 vidului şi arhetipuri" se poate produce doar „un delir, o stare psihopatică obsesivă «catastrofică" (cf. L.von Franz, *Aurora Consurgens,* Zürich, 1957, pp. 175, 219 etă.). i Nimic nu e mai semnificativ în ceea ce priveşte orizonturile acestei şcoli.

[fij

supremă, la fel cum procreaţia animală se produce prin rea masculului cu femela.

Cu privire la procreaţie Aristotel a scris: „Masculinul reprezintă specifică, femininul materia. În măsura în care aceasta e [fijnnă, ea este pasivă, în timp ce masculinul e activ”. 3 Această „olaritate e prezentă în concepţiile filosofiei greceştuantice, având origine misterică şi îmbrăcând forme variate care, în general, astăzi nu mai sunt înţelese în semnificaţia lor originară şi vie. Masculinul este forma, femininul este materia: forma vrea să însemne aici puterea care determină, care suscită începutul unei mişcări, al unei desfăşurări, al unei deveniri; materia vrea să însemne cauza materială şi instrumentală a oricărei dezvoltări, posibilitatea, substanţa sau potenţa pură, indeterminată, care, lipsită în sine de formă, poate asuma orice formă, care în sine nu e nimic, dar, o dată activată şi fecundată, poate deveni totul. Termenul grecesc pentru materie, v> Xt, nu semnifică însă nici materia organismului, nici cea a naturii fizice în general; greu inteligibil pentru mentalitatea modernă, în contextul de faţă el se aplică unei entităţi misterioase, insesizabile, abisale, care posedă fiinţă şi nu o posedă în măsura în care este tocmai posibilul pur şi apoi substanţa-potenţă a „naturii” ca mutaţie şi devenire. În termeni pitagoricieni, acesta e şi principiul Diadei (al binarului, al dualului) opus Unului, prezentat de către Platon ca Qaxepov, ceea ce este totdeauna „altul”, raportat la receptacolul, xoopoc, fiinţei, la „mama” sau „doica” devenirii4. În general, aşa se prezintă, în expresia lorrea mai abstractă, eternul masculin şi eternul feminin în metafizica tradiţională.

Ca determinaţie ulterioară, masculinul şi femininul pot fi puse în corespondenţă cu fiinţa (în accepţiune supremă) şi devenirea, ar ceea ce are propriul principiu în sine şi ceea ce îşi are principiul în altul: cu fiinţa (imutabilitate, stabilitate) şi viaţa (mutabilitate, suflet sau substanţă însufleţitoare, substanţă maternă a devenirii). Plotin vorbeşte, în această ordine de idei, de fiinţă – ov>e sau 6 v – şi de complementul feminin al eternului masculin,

ownoc; de fiinţa eternă şi de potenţa eternă, identificată oarecum cu „natura” şi cu „divina psyche” (Psyche sau Viaţa, *Zoey* de la Zeus). Fiinţa.

3 Aristotel, *De gen. anim.,* I, II, 716 a; I, XX, 729 a; cf. şi II, 1, 732 a; II, IV, 738 b.

4 *Timaios,* 50 b-d.

la Plotin, e de asemenea pusă în legătură cu vouţ, alt termen devejj azi greu de înţeles în mod adecvat: este principiul intelectual cea ceput ca principiu olimpic, prezenţă imutabilă şi lumină pură, care, la Plotin, ia şi figura Logosului atunci când este considerat îij acţiunea prin care fecundează şi pune în mişcare materia sau potenţa cosmică. Dimpotrivă, femininul e forţa-viaţă; ca Psyc hă (suflet) este „viaţa fiinţei eterne”, pe care aceasta, când manifestarea „pur-cede” din Unul şi ia formă, o „cronifică”, adică o dezvoltă în tirral în devenire, în situaţii când cele două principii sunt unite şi divers amestecate: masculinul, sau Logosul, se menţine în tot ceea ce este, rămâne identic cu sine însuşi, nu devine, este principiul pe al formeia.

„Natura”, epiknq, are în greceşte un sens ce se deosebeşte dl cel modern, materialist, dar la care trebuie totuşi să ne raportăm dacă identificăm principiul feminin cu principiul „natural”. În fapt, în simbolismul tradiţional, principiul supranatural a fost întotdeauna considerat ca „bărbat”, iar cel al naturii şi al devenirii ca „femeie”. O polaritate în sensul acesta se regăseşte şi la Aristotel: faţă în faţă cu vouţ-ul imobil, care este act pur, stă „natura”, în care primul, cu simpla sa prezenţă, ca „imobilitate punând în mişcare”, trezeşte mişcarea efectivă, trecerea de la posibilitatea amorfă sau „materie”, la formă, la individuaţie. Echivalentă cu această dualitate e diada Cerului şi a Gliei, polaritatea principiului uranic şi a principiului teluric sau haotic, ca imagini cosmico-simbolice ale eternului masculin şi ale eternului feminin.

Pe acest plan, alt simbol pentru feminin, despre care de alţi minten am vorbit mai sus, este cel al Apelor. Apele încorporează diverse semnificaţii; ele reprezintă în primul rând viaţa nediferenţiată, anterioară formei, nefixată încă în formă; în al doilea rând, ele simbolizează ceea ce se scurge, ceea ce curge, ceea ce e, aşadar, instabil şi schimbător, principiul deci a tot ce este supus procreaţiei şi devenirii în lumea contingenţă numită, de antici, sublunară; în sfârşit, ele reprezintă şi principiul fertilităţii şi al creşterii sub toate formele, potrivit analogiei oferite de către acţiunea fer-tilizantă pe care o exercită apa asupra pământului, asupra solului-Pe de o parte, s-a vorbit de „principiul umed al zămislirii”, pe de

5 Despre toate acestea, cf. Plotin, *Enneade,* III, VII, 4; III, VII, 10; III, VIII, I, I, 8; III, II, 2; V, VII, 12. *M*

alta de „apele vieţii”, ca şi de „apele divine”. Să adăugăm că Apelor le-a fost asociat simbolul orizontalei – corespunzător categoriei aristotelice a poziţiei şezânde, masca, opus celui al verticalei! şi categoriei „stării”, ezeiv, în sensul specific de a sta în sus, a sta drept, a sta în picioare, sens a cărui relaţie cu principiul masculin, printre altele, a fost exprimată în Antichitate de către simbolul falic şi itifalic (falusul erect).

Contrar Apelor ca principiu feminin, principiul masculin a fost deseori asociat cu Focul. Ca în multe alte cazuri, aici trebuie să ţinem seama însă de polivalenţa proprie simbolurilor tradiţionale, adică de disponibilitatea lor de a constitui suportul unor semnificaţii foarte diferite, care nu se exclud una pe alta, ci urmează logica unor perspective diferite. Astfel, chiar dacă facem abstracţie de faptul că în Foc ca principiu masculin au fost luate în considerare diverse aspecte (putem aminti, în tradiţia indiană, dubla naştere a lui Agni şi, în cea clasică, dualitatea focului teluric şi vulcanic şi a aceluia uranic sau ceresc), Focul, considerat sub aspectul său de flacără ce

încălzeşte şi nutreşte, a putut fi acceptat şi ca simbol al elementului feminin şi, sub acest aspect, el a jucat un rol extrem de important în cultele indo-europene: Atar, Hestia grecească şi Vesta romană sunt personificări ale flăcării luate în acest sens (Ovidiu – *Fast.,* VI, 291 – spune: Vesta e flacăra *vie);* iar focul prezent deopotrivă în cultul domestic şi în cel public, însuşi focul sacru peren care ardea în palatul Cezarilor şi era scos în timpul ceremoniilor oficiale, focul pe care orice armată grecească sau romană îl purta cu sine, păstrându-l aprins zi şi noapte, focul acesta era în legătură cu aspectul feminin al divinului înţeles ca forţă-viaţă, ca element dătător de viaţă. În acest context se înscrie şi ideea antică potrivit căreia atunci când focul de cult privat se stinge brusc e semn de moarte: dispare nu „fiinţa", ci viaţa.

Examinând tradiţiile orientale, găsim confirmarea contextelor simbolice menţionate mai sus. Tradiţia extrem-orientală cunoaşte diada Cer-Pământ, Cerul fiind identificat cu „perfecţiunea activă" *(khien),* Pământul sau Glia cu „perfecţiunea pasivă" *(kimen*). În *Marele tratat* [6] se spune: „Masculinul acţionează potrivit căii creativului, femininul acţionează potrivit căii receptivului" şi încă[7]: «Creativul acţionează în marile începuturi, receptivul duce la împlinire lucrurile devenite...

6 *Ta Chiuan,* I, par. 4.
7 *Ibid.,* I., **par.** 5.

Glia e fecundată de către Cer acţionează la timpul potrivit... Urmând Cerul, îl întâlneşte stăpânul ei şi îi urmează calea, conform ordinii". Ca în pitagori în? aici binarul (doiul) e raportat la principiul feminin şi, în general numerele impare sunt în relaţie cu Cerul, cele pare cu Glia. Unitatea este începutul; doi e numărul feminin al Gliei; trei e numărul masculin, reprezentând Unitatea nu în sine, ci întovărăşită cu Glja (1 + 2 = 3), prin urmare tot

ceea ce în lumea devenirii poarta semnul şi forma imprimată de principiul superior, ca într-o ima. gine a acestuia8. Se poate spune că acest simbolism numeric are un caracter universal. Îl vom regăsi chiar şi în Occident, până în Evul Mediu şi la Dante. El se află şi la temeiul maximei antice: *Numero Deus impare gaudet* (deoarece în fiecare număr impar Unu redevine învingător asupra lui Doi).

Şi mai caracteristică e însă, în tradiţia extrem-orientală, diada metafizică sub forma lui *yang* şi a lui *yin,* principii despre care am mai vorbit şi care trebuie înţelese fie ca determinaţii elementare *(eul-hi),* fie ca forţe reale ce acţionează asupra fiecărui nivel al fiinţei. Înţelese ca determinaţii, *yang* are natura Cerului, *yang* fiind tot ceea ce este activ, pozitiv şi masculin, pe când *yin* are natura Pământului, fiind *yin* tot ceea ce e pasiv/negativ şi feminin. În simbolul grafic, lui *yang* îi corespunde linia continuă –, lui yin linia întreruptă –, care conţine din nou ideea de „doi", prin urmare forţa platoniciană a „Celuilalt". Trigramele şi hexagramele formate prin diversele combinaţii ale acestor două semne elementare, din *Yi-king,* text fundamental al tradiţiei chinezeşti, sunt considerate drept cheile situaţiilor esenţiale pe care le poate prezenta realitatea, atât în ordinea spirituală, cât şi în cea naturală, în univers ca şi în sfera umană, individuală şi colectivă. Toate fenomenele, formele, fiinţele şi schimbările din univers sunt apreciate în lumina diverselor întâlniri şi combinaţii dintre *yang* şi *yin;* din acestea îşi dobândesc ele caracteristicile ultime. Sub aspect dinamic, *yang* şi *yin* sunt forţe opuse, dar şi complementare. Calitate *yang* au lumina şi soarele, calitate *yin* umbra şi luna; focul e *yang,* apele sunt *yin;* vârfurile sunt *yang,* văile sunt *yin;* spiritul este *yang,* sufletul şi forţa vitală sunt *yin;* purul e *yang,* abisalul e *yin* ş.a.m.d. În sfârşit, preponderenţa lui *yin* în ea o face pe femeie să fie astfel, şi cea a lui

8 *Shi-kua,* I, comentariu.

„Îl face astfel pe bărbat, aşa încât *yin* pur şi *yang* pur se pre*yffi* (jupă cum am mai spus, ca substanţa feminităţii absolute şi, „nectiv, cea a virilităţii absolute. Lăsând la o parte acele aspecte re jjojjce care se raportează la altele, deja examinate de noi, din S1 Hitia grecească, merită să remarcăm aici că lui *yin* i se atribuiealitatea rece, umedă şi întunecoasă, iar lui *yan g* cea uscată, clară, luminoasă. În ceea ce priveşte calitatea rece a lui *yin,* s-ar părea că aceasta intră în contradicţie cu aspectul căldură, flacără şi viaţă deja menţionat în principiul feminin, dar ea trebuie interpretată în acelaşi context ca şi lumina lunară rece şi frigiditatea unor zeiţe, ca Diana, ce personifică principiul unei atare lumini, urmând ca noi să vedem întreaga însemnătate pe care o are această trăsătură în caracterologia femininului, a femeii. Lui *yin,* apoi, îi e proprie umbra, întunericul, cu referire la potentele elementare anterioare formei care, în cadrul fiinţei umane, corespund inconştientului şi părţii vitale şi nocturne a psihismului ei, ceea ce duce direct la relaţia recunoscută dintre divinităţile feminine şi divinităţile nopţii şi ale adâncurilor pământului, la noaptea *(Nyx)* hesiodică, privită ca zămislitoare a zilei: aici ziua fiind echivalentul calităţii clare, luminate („însorite") a lui *yang,* care este proprie formelor manifestate, formelor definite şi împlinite care se desprind de obscuritatea ambiguă, de indeterminarea pântecelui zămislitor, de substanţa feminină sau materia primă.

În tradiţia indiană găsim precizări demne de atenţie despre simbolismul de care ne ocupăm. Sistemul Sāmkhya ne prezintă tema fundamentală sub forma dualităţii *puruşa,* bărbatul primordial, şi *prakrti,* principiul „naturii", substanţă sau energie primordială a tuturor devenirilor şi mişcărilor. Puruşa are acelaşi caracter detaşat, impasibil, „olimpic", de pură lumină – inactiv în acelaşi sens ca

motorul imobil aristotelic – ca şi vovfq-ul grecesc. Cu un fel de acţiune prin prezenţă – cu o „reflectare" a sa – acest principiu o fecundează pe *prakrti,* rupându-i echilibrul potentelor *(guna)* şi cauzând lumea manifestată. Cele mai interesante dezvoltări această concepţie le-a avut însă în tantrismul metafizic şi speculativ. Cultul indian cunoştea figura lui Śiva ca zeu androgin, Ardhanară Svara. În Tantre, masculinul şi femininul divinităţii se separă. Lui *puruşa* din Sāmkhya îi corespunde aici Śiva însuşi, *prakrţi-ei* sau „naturii"» corespunde Sakti, înţeleasă ca soţie şi potentă a lui – termenul sanscrit *Sakti* are deopotrivă înţelesul de soţie şi de potentă. Din

unirea, din acuplarea lor, izvorăşte lumea – formula din texte est» tocmai: *şiva-Şakţi-samayogat jăvate srştkalpană*9. Ca în ăărnkhya masculinului, lui Śiva, i se atribuie aici o iniţiativă „non-activă"-el determină mişcarea, o trezeşte pe Sakti; cu adevărat activă mobilă şi zămislitoare e însă doar cea din urmă. Acestea se corelează, printre altele, cu simbolismul unei uniri sexuale în care rolul activ e asumat de către femeie, Sakti, plăsmuită din flacără, ea se mişcă şi-l îmbrăţişează pe bărbatul divin plăsmuit din lumină şi purtător de sceptru, care însă rămâne imobil. E aşa-numitul *viparâta-maithuna,* acuplarea inversată, foarte frecvent întâlnit în iconografia sacră indo-tibetană, mai ales în statuetele numite *Yk yum chudpa*10. În domeniul personificărilor divine, Sakţi-ei îi corespunde, printre altele, Kălî, „zeiţa neagră", reprezentată însă şi ei ca alcătuită din flăcări şi înconjurată de un halou de flăcări, refl nind astfel în sine două atribute deja ataşate arhetipului feminin: întunericul preformal şi focul. Sub aspectul de „Kăli", Sakti se prezintă însă ca energie ireductibilă la orice formă finită sau limită, prin urmare şi ca zeiţă distructivă". În rest, aşa cum chinezii văd cum se manifestă în realitate jocul divers al lui *yin* şi al lui *yang* unite laolaltă, la fel tradiţia despre

care vorbim vede în creaţie o combinaţie variată de energie provenind din două principii, din *ch-Sakti* sau *Siva-sakti* şi din *mhvă-§akti.* Astfel, zeiţa spune, potrivit unui text: „Cum în univers totul este în acelaşi timp Śiva şi Sakti, tu, o, Mahe Svara [zeul masculin], eşti pretutindeni, iar eu sunt pretutindeni. Tu eşti în totul, iar eu sunt în totul". 12 Mai exact spus, Śiva e prezent sub aspectul imutabil, conştient, spiritual, stabil, Sakti sub aspectul schimbător, inconştient-vital, natural, dinamic a tot ceea ce există13. Zeiţa există sub forma timpului, formă sub care ea e cauza oricărei schimbări şi este „atotoputernică în clipa distrugerii universului". 14

În tantrismul speculativ, în legătură cu femininul, cu Sakti, est<Ş pusă în fine Măvă. Acest termen bine cunoscut în concepţia cea

9 Cf. J. Woodroffe, *Creation as Explained in the Tantra,* Calcutta, f. d. p.

10 Cf. E. Pander, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuku* (Ein Beitrag zur Ik negraphie des Lamaismus), Berlin, 1890.

11 Cf. Evola, *Lo Yoga dellapotenza,* ed. cit.

12 La Woodroffe, *loc. cit.*

13 Cf. J. Woodroffe, *Sakti and Săkta,* ed. cit., II, cap. XIV-XIX.

14 A. Şi E. Avalon, *Hymns to the Goddess,* London, 1913, pp. 46 – 47.

mai curentă şi îndeosebi în Vendănta, are legătură cu qaracterul iluzoriu, cu irealitatea lumii vizibile, aşa cum este ea experimentată – n starea dual ă. El e însă utilizat şi spre a desemna operele de magie, iar asociaţia mai sus menţionată *(măvă-gakti)* este menită propriu-zis să reprezinte femininul ca „magie a zeului", pe zeiţă ca zâmislitoare magică a formelor manifestate: forme ce sunt iluzorii doar într-un sens relativ, potrivit tradiţiei indiene atributul de real aplicându-se numai fiinţei absolute,

luminoase, eterne, lipsite de devenire şi de „somn”. În mod secundar, de aici derivă şi o asociaţie a principiului feminin cu lumea „nocturnă” care constituie solul nutritiv al unui anumit fel de magie, de vrăjitorie sau de farmec: motiv, acesta, care se întâlneşte şi în alte locuri, de pildă într-unul din aspectele Hecatei pelasgice şi greceşti, zeiţa când subterană, când lunară, care dă putere procedeelor vrăjitoreşti şi transmite învăţătura formulelor magice, ţinându-le pe vrăjitoare şi fermecătoare, ce şi-au deprins arta de la ea, sub protecţia ei, dacă nu cumva îi sunt chiar preotese (potrivit unei tradiţii, Medeea era preoteasă într-un templu al Hecatei). Ca Hecate, şi Diana, deseori identificată cu ea, a avut faima de protectoare a artelor magice: pe vasele Hamilton vedem figuri de femei adâncite de farmecele cărora li se consacră. „Vrăjitoare a duşmanului zeului dragostei”.

— E unul din atributele Marii Zeiţe indiene.

Tot în acelaşi context, caracteristic doctrinelor indiene în chestiune este să conceapă manifestarea ca pe o „privire spre exterior”.

— *Bahirmukhî* –, cu alte cuvinte ca pe o mişcare sau tendinţă extroversă, ca pe o „păşire în afară”, prin desprindere de Unu şi de Identic: alt aspect, acesta, al naturii şi al funcţiei Sakţi-ei. Dacă Sakti e numită *kămariipint,* adică „cea plăsmuită din dorinţă”, şi semn îi este organul sexual femeiesc, triunghiul răsturnat, identificat cu cel al dorinţei, faptul precizează încă o dată acelaşi motiv, în măsura în care orice dorinţă comportă o mişcare către altceva în afară de sine, către ceva exterior. Or, îndeosebi budismul a recunoscut, ca fond ultim al realităţii în devenire şi al vieţii condiţionate – al *samsărei* – tocmai dorinţa şi setea – *kăma, Wenă* şi *tanhă*. În „femeia divinului”, în Sakti a lui Śiva, e rădăcina dorinţei, fie ca dorinţă cosmogonică, fie ca dorinţa consubstanţială «Apelor” şi „materiei” înţeleasă din punct de vedere grecesc ca «privaţiune”, ca Penia platoniciană lipsită de

fiinţă şi avidă de

fiinţă15, în opoziţie cu natura siderală şi imobilă a masculinităţii metafizice, a eternului *vovq*. În plus, se spune că „Śiva fără Sakt ar fi incapabil de orice mişcare", ar fi „inactiv" – după cum, dim-l potrivă, Sakti sau *prakrti* fără Śiva ar fi inconştientă – *atât* – fi lipsită cu alte cuvinte de elementul luminos. Perechile divine prezente în panteonul hinduist şi indo-tibetan simbolizează asocierea constantă a elementului Sivaic cu un element Saktic în tot ceea că este manifestat. Plotin (III, V, 8) spune că zeii bărbaţi sunt definiţi de voci Ji; cei feminini de yoal, iar cu fiecare *vovq* este unităfl yvXii, Zeus având-o drept *yvxă* pe Afrodita, pe care sacerdoţii *în* teologii – continuă Plotin – au identificat-o şi cu Hera.

Nu vom prelungi discuţia cu referiri analoage extrase din ăla tradiţii, deoarece ele ar adăuga prea puţin structurilor fundamej tale relevate până acum. Vom indica doar câteva idei desprinse din Kabbala ebraică şi din gnosticismul creştin. În cea dintâi, „feminytatea divinului" – *nubka* în opoziţie cu *duchra* e reprezentată în general de către Shekhina, forţă sau principiu înţeles ca „soţi Regelui", şi se vorbeşte despre nunta sacră – *zivuga kadisha* – *M* a Regelui şi a Reginei, a lui Dumnezeu cu Shekhna sa". Cel mai mult ne interesează aici să relevăm aspectul unor atare ipostaze feminine – etern feminin sub a cărui protecţie se află toate fel mele din lume17 – potrivit căruia ea ni se înfăţişează ca un echivalent al Spiritului Sfânt dătător de viaţă, ca o putere sau influenţă sau „glorie" imanentă în creaţie: putere distinctă, aşadar, de pura transcendenţă a divinului şi susceptibilă chiar să se detaşeze de el (aşa cum vom vedea că e cazul şi eu Sakti indiană însăşi în faza „descendentă" a manifestării); drept care, în Kabbala se vorbeşte şi despre starea de „exil" a Shekhinei. Shekhina însă, ca „glorie prezentă în lumea

aceasta", duce şi la o conexiune ulterioară, într-adevăr, „gloria" a fost înţeleasă în vechime nu ca o abstracţie personificată, ci ca o putere sau un foc divin în noţiunea iranică de *hvareno*: noţiune înrudită cu aceea de „flacără vie" personificată de Vesta, care, prin transferuri, puse în lumină de către Cumont18.

13 Plutarh (De îs. *et Os.,* 56) spune că Penia „este materia primă care în sine e lipsă, dar e reumplută de bine [aici, sinonim cu fiinţa] şi totdeauna tinde către el şi ajunge să facă parte din el".

16 *Zohar,* I, 207 b; **III,** 7 a.

17 *Ibid.,* I, 288 b.

18 F. Cumont, *LesMysteres de Mithra,* Bruxelles, ed. a 3-a, 1913, pp. 96 şi un»

duce din nou la ideea unei divinităţi feminine complementare şi a unei puteri eficiente, aşa cum e „Fortuna", mai cu seamă sub aspectul de *Fortuna Regia.*

În creştinism – religie care a aglutinat şi absorbit motive provenind din tradiţii foarte eterogene – „Spiritul" nu are trăsături bine definite: nu e „feminin" atunci când o fecundează pe Fecioară şi, în *Vechiul Testament,* ca principiu care se poartă pe deasupra Apelor. Totuşi în ebraică şi în aramaică termenul „spirit" e de genul feminin, iar în gnosticismul creştin, în *Evanghelia evreilor,* se întâlneşte expresia, raportată la Cristos, „mama mea, Duhul Sfânt" 19, pe când termenul grecesc pentru „spirit", 7 neţ) ia, poate corespunde celui indian de *prăna,* suflu ca forţă vitală, forţă a vieţii; de unde rezultă, pentru Duhul Sfânt, a cărui pogorâre a fost figurată şi ca pogorârea unei flăcări, o semnificaţie convergentă cu aceea a Shekhinei înseşi. Pe de altă parte, Duhul Sfânt a fost deseori simbolizat de porumbiţă, care a mai fost asociată cu marile divinităţi feminine mediteraneene, cu Potinia cretană, cu Ishtar, cu Derceto, cu Mylitta, cu însăşi Afrodita, spre a le reprezenta puterea şi influenţa20. Şi porumbiţele sunt

acelea care-i duc lui Zeus hrana, şi anume ambrozia21.

Femeia divină a gnosticismului e în esenţă Sophia, entitate cu multe chipuri şi multe nume. Identificată adesea cu Sfântul Duh însuşi, potrivit diferitelor ei valenţe ea este şi Mama sau Mama Universală, Mama Vieţuitorilor sau Mama cea Strălucitoare, Puterea de sus, Cea-a-Mâinii-Stângi (în opoziţie cu Cristos, înţeles ca soţul ei şi Cel-al-Mâinii-Drepte), de asemenea ca Voluptuoasa, Matricea, Fecioara, Soţia Bărbatului, Dezvăluitoarea Misterelor desăvârşite, Sfânta Porumbiţă a Spiritului, Mama Cerească, Rătăcita, Elena (adică Selene, Luna); a fost concepută ca Psych6 a lumii şi ca ipostaza feminină a Logosului22. În *Marea Revelaţie* a lui Simon Magul, tema

„La Origen*, în Johan.,* II, 12 – cf. Ieronim*, în Math.,* II, VII, 7, unde se întâlneşte aceeaşi expresie şi se aminteşte anume că *rauch,* duh, e feminin în ebraică.

20 Cf. G. Glotz, *La civilisation egeenne.* Paris, 1952, p. 285 – care vorbeşte despre zeiţa-porumbiţă sau zeiţa cu porumbiţa, porumbiţa putând fi simbolul zeiţei chiar să se identifice cu ea. „Emanaţie a zeiţei, porumbiţa e spiritul care sanctifica toate fiinţele şi obiectele pe care se aşază: iar-posesiunea divină se exercită prin „ermediul ei”.

21 Homer, *Odis.,* XII, 63.

22 Cf. G.R.S. Mead, *Fragmente of a Faith Forgotten,* ed. cit., pp. 247 – 248.

diadei şi a androginului e prezentată în termeni vrednici de a fi cu „Acesta e cel ce a fost, este şi va fi, putere bărbătesc-femeia: asemenea nemărginitei puteri preexistente care nu are început şi **nu** sfârşit, deoarece fiinţează în Unu. Din această putere nemărginit a purces mai întâi gândul, ascuns în Unu, şi a devenit doi… Aşa face că tot ceea ce este manifestat de el, deşi e unu, apare ca **doi** bărbat şi femeie, având femeiescul în sine însuşi”. 23

33. Arhetipuri demetrice şi arhetipuri afwditice. Fecioara. Nuditatea abisală

Dacă până acum am considerat polaritatea primordială mai *M* seamă în termeni metafizici abstracţi, vom trece acum la exai Mnarea ei succintă sub forma unor figuri divine adevărate şi pa prii, a unor teofanii şi cratofanii. Aşa cum, am mai spus, *în* Antichitatea tradiţională asemenea figuri au avut statutul unor *archai,* al unor entităţi reale. Cu ele, ne şi apropiem de planul existenţial şi ca atare de sexualitatea umană concretă, semnificaţiile mitului sacru fiind legate, în acest nou domeniu, de culte, de instituţii, de acţiuni rituale. Pentru a ajunge la caracterizări diferenţiate în domeniul mitologiei e însă necesară o deosebită capacitate de discriminare. Într-adevăr, aici ne întâmpină o mulţime de figuri ce au aproape întotdeauna un caracter polivalent, slujind, aşadar, drept substrat unor semnificaţii foarte variate, nu numai datorită multiplicităţii aspectelor ce pot fi cercetate şi descoperite în ele, dar şi datorită unor cauze exterioare, istorice, ca urmare a proceselor de amestec, transformare sau juxtapunere a unor mito-logeme şi culte diverse în diferitele civilizaţii şi deseori chiar în cadrul uneia şi aceleiaşi civilizaţii.

În ceea ce priveşte principiul feminin, marea varietate a imaginilor sau epifaniilor sale poate fi ordonată sub semnul a două tipuri fundamentale, pe care le putem numi *tipul afroditic* şi *tipul demetric* şi care ni se înfăţişează ca arhetipurile eterne ale iubitei şi ale mamei umane. Ele corespund „potentei divinului", *ousia, hylă* sau *Hakth* sub aspectele lor de forţă în stare pură şi de forţă care, de la eternu masculin, a primit o formă şi a devenit viaţă ce hrăneşte o formă

23 *Ibid.,* pp. 129 – 130.

ARHETIPURI DEMETRICE ŞI AFRODITICE. FECIOARA 201

Tipul demetric în lumea antică occidentală e atestat încă din paleoliticul superior, continuă în neolitic, se concretizează în divinităţile materne preelenice, reapare

de-a lungul unui brâu meridional care, plecând din Pirinei, dincolo de zona egeeană, de Egipt «i se mesopotamia24, ajunge în India prearianã şi în Pojinezia. Tema fecundităţii se află pe primul plan. Ca traducţie naturalistă a ideii despre Zeiţă concepută drept viaţă şi obârşie a vieţii, ea îşi găseşte expresia în idolii steatopigici informi din paleolitic, dar în afară de forma castă târzie a Demetrei elenizate, ea apare şi în cele mai vechi zeiţe nude, figurările cele mai drastice constând apoi în zeiţa cu nenumărate mamele şi în imaginile feminine nude erecte sau în decubit dorsal cu picioarele mult desfăcute spre a-şi expune organul sexului lor, dar şi pentru a elibera, pentru a lăsa să curgă *sacrutn*-ul sexual sub forma unei energii magice, a *manei* fecundităţii emise de către *Genitrix* sau Mama primordialăză. La anumite popoare primitive, aceeaşi temă cunoaşte o expresie deosebită în desenul liniar stilizat al matricei şi al acelui organ – triunghiul răsturnat V, deseori cu o trăsătură la colţul inferior, ca aluzie la începutul fantei vulvare – pus ca simbol sau consacrare a unei forţe magice menite să fertilizeze şi, totodată, să sperie şi să-i facă să se retragă pe cei ce nu trebuie să se apropia26. O semnificaţie ana-loagă se poate descifra din gestul feminin deocvacupi Ja, ridicarea poalelor pentru a-şi arăta sexul, gest care a avut şi” a doua dintre semnificaţiile menţionate adineauri, când, bunăoară, cu ajutorul acestui gest, după legendă, femeile liciene fac să dea îndărăt valurile poseidonice ameninţătoare27 sau când, tot cu el, însoţit de scoaterea vălului, şi încă în ciclul islamic, antica zeiţă lunară al-Uzzas îl opreşte pe trimisul Profetului care voia să doboare arborii pentru ea sacri28.

Nu e cazul să indicăm aici numeroasele nume purtate de Marea Zeiţă, de Magna Mater Genitrix, imagine a principiului demetric.

24 Cf A. Mosso, *Le origini della emită mediterranea,* Milano, 1909, pp. 90 şi „mi., 100.

25 Cf. J. Przyluski, *La Grande Deesse,* pp. 26 – 27, 48,

50, 127, 156 – 157; U. Peswozza, *La religione mediteiranea.* Milano, 1951; G. Contenau, *La deesse nu e babylonieme,* Paris, 1914.

26 Ploss-Bartels, *Das Weib,* ed. cit., vol. I, pp. 137 – 138. Să ne amintim că triunghiul răsturnat e semn şi pentru Ape, Sakti şi dorinţă.

27 Cf. J.J. Bachofen, *Das Muterreent* ed. cit., § 2.

2! Cf. F. Altheim, *Der unbesiegte Gott,* Hamburg, 1957, p. 31.

ţi

dar şi putere, forţă absolut reală. Ea este Mama Glia. Este iranica I Artivi pe care Ahura Mazda o numeşte „Apa sa", pusă în legătură şi cu un fluviu mitic coborâtor de pe înălţimi şi din care s-ar trage 1 apele de pe pământ, în semnificaţia lor simbolică de energii vita-i lizante, de forţe ale fecundităţii şi fertilizării. Aici principiul umed 1 devine substanţa elementară a Zeiţei, şi o etimologie neoplatoniciană accentuează şi celălalt aspect al acestui principiu prin deri-l varea numelui dintr-o epifanie a ei, din Rhea, de la *rhein* „a curge"."! Şi acesta e motivul pentru care vedem zeiţe de tip demetric, precum Hera din Argos, dar şi de tip amazonic, precum Pallasi Athena, recuperându-şi virginitatea prin scufundare în ape, subi stanţa lor primordială, care, în această calitate, le reînnoieşte şi lei reintegrează natura29. Ca mitologem al Misterelor Herei, ne-a fost f transmis că zeiţa iese mereu iarăşi virgină din baia rituală făcută, în apele fântânii Kanathos30. Mai putem aminti şi relaţia avută de cultul roman al Vestei cu apa de izvor sau curgătoare; doar aceasta era utilizată, ca „apă vie", în anumite rituri purificatoare executate de Vestale – *acqua vivis fontibus omnibusque hausta*31. Ca Ganga (Gangele), Marea Zeiţă indiană îşi are manifestarea, „forma sa lichidă", în fluviul sacru, ale cărui ape spală de orice păcat32. Ipostaza supremă în lumea unor asemenea figuri o avem atunci

când Marea Zeiţă ni se prezintă drept cea care, asemenea cu Gaia hesiodică, zămisleşte fără soţ, sau zămisleşte lăsându-se fecundată de către un soţ pe care mai întâi l-a produs ea însăşi şi care îi este prin urmare fiu şi amant deopotrivă: companion care, în raport cu ea, are o poziţie subordonată şi exclusiv instrumentală, reprezentat adesea ca o fiinţă fragilă ce moareşi revine apoi la viaţă numai graţie zeiţei (Tammuz şi Attis în raport cu Rhea-Cibele şi cu Ishtar), pentru că doar în ea se găseşte adevăratul principiu şi izvor al vieţii. Ne găsim aici pe linia de graniţă fie a sciziunilor şi absolutizărilor ce conduc la ginecocraţia demetric orientată (nu neapărat ca suveranitate socială a femeii, dar în genere, ca preeminenţă a tot ceea ce are legătură cu ea, în cazul nostru cu ea ca

29 Cf. Pestalozza, *Religione mediterranea,* ed. cit., pp. 450, 408.

30 Cf. K. Kerenyi, *Tochter der Sonne,* ed. cit., pp. 139 şi urm., sau le *figlie Sole,* Torino, 1949, pp. 110-l".

31 Tacit, *Aim.,* IV, 53.

32 Cf. A. Şi E. Avalon, *Hymns to the Goddess,* London, 1913, pp. 41, 127.

mamă), fie a regresiunilor ce duc la ideea, menţionată deja la timpul potrivit, a imortalităţii telurice sau a nemuririi întru Mamă. Tocmai în cadrul unor atare absolutizări, principiul feminin, legat îndeosebi de Glie, poate asuma şi figura de divinitate cerească suverană, de Magna Mater Deorum: transformare, aceasta, care se observă îndeosebi în persoana Isidei egiptene, ce fusese la origine o divinitate telurică – în simbolul cosmologic-naturalist ea este pământul negru al Egiptului scăldat şi fecundat de cursul Nilului, care reprezintă principiul masculin al lui Osiris – intră în lumea cerească şi devine „Stăpâna Cerului", „Cea care dă lumină Cerului", „Regina tuturor zeilor" 33. La fel, zeiţa elamită poartă tiara

suveranităţii, ea, care în mâna dreaptă ţine cupa, dându-le muritorilor să bea lichidul vitaf îmbătător, iar în stânga inelul, simbol al ciclului veşnic al naşterilor. Când Marea Zeiţă, din Mama Glie ajunge să-şi asume în special forma unei divinităţi lunare, avem de a face aici cu o nouă expresie a celeilalte semnificaţii de bază menţionate mai înainte. Luna e în fapt astrul care se schimbă; asociată cu forţa activă ce determină orice schimbare, alterare şi transformare, ea reflectă oarecum însăşi natura Apelor şi a acelei î) Xr] cosmice. Astru nocturn, stăpână a nopţii – în transpunere morală, „astru schimbător şi nestatornic”. – pe baza acestei conexiuni e privită ca feminină şi a fost asociată cu arhetipul divin feminin; astfel, luna nouă figurează şi ca un atribut al zeiţei iranice Ardvî, despre care s-a spus că este „Apa” lui Ahura Madza.

Poate în epifaniile indiene ale Marii Zeiţe – în Kălî, despre care am vorbit deja, în Bhairăvî, în Karală şi mai cu seamă în Durgā (diverse forme de manifestare pentru soţia – sau *Sakti* – a „bărbatului divin”) – îşi găseşte cea mai fericită expresie principiul afroditic al feminităţii primordiale ca forţă dizolvantă, răvăşitoare, extatică şi abisală a sexului: ca opus al feminităţii demetrice. În lumea mediterană asemenea trăsături are mai ales zeiţa. Ishtar, zeiţa dragostei, împreună cu multe altele de structură asemănătoare: Mylitta, Astarte, Tanit, Asheră, Anaitis. Aici trebuie să examinăm o trăsătură fundamentală. Numele zeiţei Durgā, zeiţa indiană cores

33 Cf. E.A. Wallis Budge, *The Gods of the egyptians,* Londra, 1904, vol. II, PP213 – 216; Apuleius, *Met.,* XII, 5. Nu trebuie să relevăm prea insistent că Fecioara Sştinilor, figură cu rol în mod obiectiv destul de modest în *Noul Testament,* vwiită „Regina Cerurilor”, este o reivire a aceleiaşi ipostaze.

punzătoare, înseamnă „Inaccesibila”, ea fiind însă şi zeiţa riturilrj orgiastice. Zeiţele mediteraneene indicate

mai sus au deseori an butul de „fecioare", Ttap Gevex). Ishtar este „fecioară", dar în acelaşi timp e „Marea Prostituată", „Prostituata Cerească" 34. Însăşi Kăll este considerată ca „fecioară, în ipostaza ei de Adya-Kâli – ea este *kumăfirupa dharâni.* Ca fecioare sunt concepute şi unele zeiţe afrodv tice care au amanţi, şi chiar zeiţe de tip demetric, care sunt manfl Porne, Hetaira, Pandemos sunt apelative care, în lumea egeano-ana-toliană au fost compatibile cu acela, opus, de „fecioară". Shing-Moo, Marea Zeiţă, Fecioara Mamă chineză, este deopotrivă patroana prostituatelor, Trecând în altă arie culturală, şi Huriile cereşti islamice sunt descrise ca redevenind mereu fecioare, deşi se oferă necontenit îmbrăţişării aleşilor, în timp ce un reziduu al acestei idei îl găsim materializat chiar şi în dogma creştină potrivit căreia Maria, pe lângă faptul de a fi conceput fără a fi fost fecundată de către un bărbat, ar fi rămas fecioară şi după naştere. Sensul cel mai profund al acestui context a fost perceput doar imperfect de către autorii care au ţinut să-l explice prin faptul că termenul „fecioară" a fost utilizat în Antf-chitate pentru a desemna nu doar femeia care încă nu a avut experienţe sexuale, ci şi femeia necăsătorită, fata care se poate să fi avut raporturi cu bărbatul, dar nu în calitate de soţie, şi care refuză legătura şi subordonarea conjugală35. Fapt este că din toate acestea reiese mai degrabă capacitatea „materiei prime" de a primi orice formă şi de a se impregna de orice formă fără a fi niciodată epuizată, fără a fi posedată în ultima sa rădăcină36. Virginitate, aşadar, ca inac

34 Din numele Innini-Ishtar a derivat şi numele prostituatelor sacre, denumite $ ele „fecioare", despre care vom vorbi mai jos: numele s-a extins însă şi la prostituatele detând, *ishtaritu;* şi unele, şi altele îşi trag numele de la zeiţă deoarece se credea că ele îi reflectează sau îi întrupează oarecum natura – cf. S. Langdon. *Tammuz and hhtar,* Oxford, 1914, pp. 75 – 76, 80 – 82.

35 L.R. Famell, *The Cults of the Greek States,* Oxford, 1896, vol. II, pp. 413, 442, 449; R. Briffault, *The Mothers,* New York, 1927, **vol. III,** pp. 169 – 170. Semnificaţie analoagă are de altfel termenul *kumari,* care în India poate însemna „fecioară", dar şi „tânără femeie, fată" (ca germ. *Jungfrau),* fără a se pune neapăia problema virginităţii anatomice.

36 Astfel, Plutarh spune despre Isis; „Deoarece Isis e principiul feminin al naturii, cel ce poate primi întreaga geneză, a putut Platon să o numească «doica» şi «cea care primeşte totul» şi «mulţimea», «cea cu zece mii de nume", fiindcă e transformată ne către Logos şi primeşte toate formele, toate ideile. „Astfel, Isis-Neit, într-un vechi»" e numită „necunoscuta", „adânc ascunsa", „cea care e greu de atins", „marea div" tate neînfrântă", şi se formulează rugămintea ca ea să se arate goală, „să se de S povăreze de veşminte". Wallis Budge, *The Gods of the egyptians,* vol. I, p. 459.

ces, ca abisalitate, ca ambiguitate şi evazivitate a „femeii jivine", constituind aspectul ei de „Durgā" („Inaccesibila") şi având legătură şi cu calitatea rece care poate coexista cu cea arzătoare şi fascinantă a naturii afroditice şi hetairice. După figura atribuită precumpănitor mai ales Sirenelor, care au fost şi ele considerate deopotrivă „fecioare" şi vrăjitoare, partea lor inferioară este ihtiomorfă şi umedă, rece.

O trăsătură asemănătoare caracterizează, sub un anumit raport, «j divinităţile feminine de tip amazonic, a căror castitate şi virginitate în sens curent nu este adeseori decât o trăsătură târzie [suprapusă unor figuri mai vechi în urma unui proces de moralizare. I Astfel, de exemplu, se ştie că Artemis-Diana şi Athena, concepute [în esenţă ca fecioare de către lumea grecească, erau, ca divinităţi I preelenice şi pelasgice, zeiţe mame de tipul

menţionat mai înainte. [În acest context, zeiţele fecioare şi însăşi Ishtar, fecioară şi pros [tituată deopotrivă, s-au putut prezenta şi ca divinităţi ale războiului l şi victoriei (Venus Victrix, Ishtar invocată şi ca „Stăpână a arme-*i* lor", „Arbitră a bătăliilor"). Caracteristică mai cu seamă e dubla semnificaţie a motivelor din următoarea invocaţie către ele: „Eşti puternică, o, Stăpână a Victoriei, care poţi să-mi trezeşti dorinţele violente" 37; faptul a fost relevat în mod corect de către Przylusky, care a observat că Marea Zeiţă este şi divinitatea confruntărilor militare deoarece războiul trebuie considerat în acest caz în primul rând sub aspectul său exclusiv de acţiune care distruge şi ucide38. Din aceeaşi perspectivă îşi dobândeşte însăşi Afrodita, ca Apei a, trăsăturile unei divinităţi războinice, împreună cu semnificaţia esoterică de putere, de *sakti,* de Ares-Marte. Aici se evidenţiată prin urmare ambiguitatea unei puteri care e în acelaşi timp a vieţii şi a morţii – despre Astarte s-a şi spus: *Diva Astarte, hominum deorum viţa, salus, cursus cădem quae est pernicies, mors, interitus*39. Este zeiţa lunară luminoasă, dar cealaltă faţă a ei este zeiţa „neagră" abisală, *Mater Tenebrarum,* Hecate subpământeană (Artemis fecioara şi-a însuşit şi aspectul Hecatei), Iunona lumii inferioare, 1 *Domina Ditis* (Virgiliu), Ishtar şi Kălî, „Mama înspăimântătoare":

37 La W. King, *Seven Tables of Creation,* Londra, 1902, p. 223.

38 Ia *Grande Deesse,* ed. cit., p. 28.

ung, *op. cit.,* şi, în general, W.H. Roscher, *Die Grundbedeutung der Aphrodite în Athena,* Leipzig, 1883, pp. 76 şi urm.

arhetipuri, acestea, în care se adună şi simbolismul unor figurij derivate, precum fecioarele bătăliilor şi furtunilor, walkiriile noreij dice, firavashi-le iranice. Ca putere dezlănţuită şi putere a morţiş oamenii caută să o folosească şi să o activeze pe zeiţă împotriva? duşmanilor

lor; atunci ea capătă tocmai trăsăturile zeiţei războiului, Promachos cu, leul, suliţa şi arcul. Iar când această putere duce l-ai victorie, Fecioara, în sfârşit, apare şi ca zeiţă a victoriei. Astfel Durgā este fecioara neagră – *krşna kumarî* – invocată ca aceea care asigură victoria în bătălie40. În ceea ce priveşte aspectul „demonic" al acestui ansamblu, e interesant de notat că în *devotio]* romană, rit tenebros cu care un conducător militar se oferea volunsi tar ca victimă forţelor infernale pentru a le dezlănţui contra duşmi Hnului, în invocaţie, după divinităţile luminoase, inclusiv MartH vine numele Bellonei, care e tocmai o zeiţă a războiului în sensul menţionat mai sus, dar identificată de autorii antici şi cu alte forme ale Marii Zeiţe". O mai putem cita şi pe egipteanca Sekhrnet, zeiţa nudă şi leontocefală a războiului, care se bucura de jertfele sângeroase şi despre care se spunea că s-ar uni vie cu învingătorii.

O transpunere pe plan moral a aspectului ontologic „Durgā" *în* zeiţei este cruzimea ce i se atribuie în diverse mitologeme cristalizate în jurul unor figuri asemănătoare. Zeiţa se complace în sânge şi moarte. Lucrul acesta e vizibil în modul cel mai net la Kalî. Dar şi în mai multe locuri din Grecia, în Sparta, în Brauron şi în alte părţi, fecioarei divine, Artemidei Orthia, numită şi Artemis Tauria, în vechime îi erau oferite sacrificii umane; după abolirea acestora, a rămas ca relictă ritul *diamastigosis* – ei, al biciuirii adolescenţilor la Sparta de sărbătorile zeiţei, pentru ca sângele lor să-i scalde altarul.

40 Cf. Avalon, *Hymns to the Goddess,* ed. cit., pp. 70 – 71, 76, 115, 117.

41 E evident că atributele teologice ale Fecioarei Maria în creştinism sunt absurditate dacă ne referim la rolul pe care-l are în Evanghelii Mama lui Iisus; ele sunt explicabile doar ea o transpunere în cazul ei a celor proprii Marii Zeiţe precreştine. Până şi unele atribute din litaniile canonice, ca *mater inviolata, virgo potens,* au o tentă „durgică", nu mai puţin decât cele de *hortus conclusus* şi

fons – sigillatus; din vechile invocaţii nu lipsesc nici trăsături amazonice, pe lângă altele, ca bunăoară în Imnul acatist, atribuit în *Patrologia* lui Migne (PG 92) lui Georgius Pisides: „Ave quae lucem ineffabiliter genuisti; quae sapientium cognitionem transcendis; quae fidelium mentes illuminas; ianuarum paradişi reserratio; splendidul" gratiae documentum; fulgor animas illustrans; fu *tonitru hostes consternas;* quae piscinae refers imaginem; quae sordes tollis peccati; *per quam excitantur tropae & per quam concidunt hostes; corporis mei medela..."* [1337/38 C1345/46 x01

ARHETIPURI DEMETRICE ŞI AFRODITICE. FECIOARA 207

deoarece zeiţei fecioare îi plăcea sângele. În alte cetăţi greceşti, adoratorii Demetrei se biciuiau între ei. Sărbătoarea Cibelei, care la Roma se inspira din cultul Marii Zeiţe, se celebra de la 15 la 27 martie, această din urmă zi, 27 martie, fiind consemnată în calendar ca *dies ganguinis.* De ziua aceasta sacerdoţii zeiţei se biciuiau şi se răneau, unindu-şi strigătele cu sunetul flautejor şi al timpanelor. Apoi, după o veghe misterioasă, se credea că iniţiaţii se unesc cu Marea Zeiţă42. Un caracter similar aveau riturile orgiastice dedicate zeiţei Mă, care era zeiţă a războiului. În acelaşi context se încadrează faptul că preoteselor li s-a încredinţat deseori executarea unor sacrificii sângeroase: aşa se obişnuia la gali şi în America şi referitor la ritul arhaic practicat de către Vestale, fecioarele romane sacre păzitoare ale flăcării ce reprezintă viaţa, şi anume să arunce în Tibru douăzeci şi patru de păpuşi, opinia predominantă este că acestor păpuşi le corespundeau la origine victime umane.

Aici ar trebui să examinăm şi semnificaţia nudităţii femeii divine sub aspectul ei de „Durgā", în opoziţie cu acela, cercetat mai înainte, al nudităţii arhetipului demetrico-matern, ca principiu al fecundităţii. Este *nudul abisal* afroditic. Una din expresiile simbolico-rituale cele

mai puternice şi mai sugestive ale acestuia e legat de un dans la origine sacru, de dansul celor şapte văluri. Doctrina misterică a cunoscut simbolismul traversării celor şapte sfere planetare, pe durata căreia omul se desprinde treptat de diversele determinaţii sau condiţionări, concepute ca tot atâtea veşminte sau învelişuri care trebuie lepădate, până când atinge starea de completă „nuditate" a fiinţei absolute şi simple, care este doar ea însăşi, şi când te afli dincolo de cele „şapte". În această ordine de idei, Plotin43 îi evocă tocmai pe cei care urcă treptat întru Misterele sacre, dezbrăcându-se de haine şi înaintând goi, iar în sufism se vorbeşte despre *tamzig,* sfâşierea veşmintelor în cursul extazului. În domeniul opus, cel al «naturii", procesul corespunzător este dezgolirea potentei feminine de toate formele sale, până când ajunge să se manifeste în elementa-ftatea sa, în substanţa sa „virgină" anterioară şi superioară oricărei forme. Tocmai faptul acesta e sensibilizat de eliberarea progresivă a femeii, în timpul dansului, de cele şapte văluri, până ce se arată.com

4? Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le păgânisme romain,* cap. III; lusid, *op. cit.,* pp. 29, 30.43 *Enneade,* I, VI, 7.

plet goală: la fel cum, în invocaţia egipteană mai sus citată, se cerea să apară Isis, şi, de asemenea, la fel ca în mitul lui Ishtar care coboară în infern şi, la fiecare dintre cele şapte porţi prin care trece, îşi lasă o parte din podoabele şi veşmintele sale. Este inversul nudităţii uranice, este nuditatea feminină abisală ce poate să şi acţioneze în mod letal: viziunea Dianei goale, care-l ucide pe Acteon („Diana invulnerabilă şi ucigătoare"), cea a Athenei goale, care-l orbeşte pe Tiresias. Ca urmă rituală, întâlnim interdicţia sau tabuul nudului care se găseşte în anumite legende şi uzanţe, chiar şi printre primitivi. Şi dacă în Misterele greceşti viziunea imaginilor complet

goale corespundea gradului suprem al iniţierii, aşa-numitei *epopteia,* acestea sunt comparabile în celălalt domeniu, adică în domeniul femininului cu, de pildă, ritualul practicilor sexuale tantrice: femeia implicată apare în ele ca încarnarea *prakrtl-ei,* femeia divină şi substanţa primordială ascunsă sub formele infinite ale manifestării; goală, femeia semnifică tocmai această substanţă desprinsă de orice formă, adică în starea ei „virgină" şi abisală. Pe de altă parte, în rit nuditatea feminină este gradat realizată, utilizarea femeii complet goale nu e permisă tuturor a, ci doar iniţiaţilor tantrici de grad superior, aproape ca şi cum numai acestora le-ar fi dat să vadă abisalul, să o posede goală pe Fecioară, să se unească cu ea fără primejdie de moarte sau pân-gărire". Poate că o semnificaţie analoagă putem surprinde în deja menţionată unire paradoxală dintre un ascet şi o prostituată în cadrul sărbătorii Mahăvrata: ca şi cum femeii reduse la „materia sa primă", substrat posibil şi inaccesibil oricărei forme („prostituata") nu i-ar putea fi partener potrivit decât bărbatul care, prin asceză, s-a reintegrat la rândul său în propriul principiu, în „materia primă" opusă, adică în virilitatea transcendentă. Simbolic vorbind, o idee asemănătoare poate conţine, în sfârşit, maxima hermetică potrivit căreia Mirele şi Mireasa trebuie să fie despuiaţi de toate hainele lor şi să fie bine spălaţi înainte de a intra în patul nupţial unde se săvârşeşte *mysterium coniuncţionis*45.

44 Cf. Evola, *Yoga della Potenza,* ed. cit.

45 Cf. A.J. Pemety, *Dictionnaire mytho-hermetique,* Paris, 1758, p. 266. fi scurt, câteva observaţii despre aspectul magic al nudităţii rituale: când e restabiliţi starea elementară, „nudă", desprinsă de formă, a principiului care se încarnează, stare ce corespunde propriei naturi adevărate, atunci se manifestă puterea lui super-fizică. De aici, ca o contraparte analogico-rituală, ţi prescripţia de a fi goi în timp1" săvârşirii anumitor operaţii.

ARHETIPURI DEMETRICE ŞI AFRODITICE. FECIOARA 209

De aceste raporturi rituale ne vom ocupa însă numaidecât. Deocamdată, vom încheia indicând trăsătura specifică ce iese în evidenţă în epifaniile Marii Zeiţe ca Varunănî. Aceasta e o divinitate indiană care a purtat succesiv numele de Vărunî sau de Sură, prezentându-se ca o divinitate a cerului, a apelor şi a băuturilor ameţitoare. Termenul Vărunî desemnează efectivân păli fie o licoare îmbătătoare, fie o femeie beată sau posedată, iar Văruni sau Sură din epopos e „fiica" lui Varuna, a zeului uranic masculin, şi ea le oferă zeilor veselia şi ebrietatea. În India, conexiunea dintre Vărunî şi băuturile îmbătătoare este certă (în asemenea măsură încât, în unele texte a bea *devii* văru/u" – manifestarea zeiţei, zeiţa „sub formă lichidă" – e sinonim cu a bea băuturi de acest fel); în timp ce Sură, nume dat aceleiaşi divinităţi în epos, este, în Iran, şi unul dintre numele Marii Zeiţe". Chiar în imnurile austerului Sankara zeiţa este asociată cu băuturile îmbătătoare, ţine cupa sau e beată ea însăşi 47. În acest arhetip divin se fixează, aşadar, aspectul femininului ca principiu şi cauză a beţiei. Iar această beţie poate cunoaşte fie forma inferioară şi elementară, dionisiacă, sălbatică şi menadică, fie forma superioară de beţie transfiguratoare şi luminoasă.

Creştinismul a fixat în chip neclar acest de-al doilea aspect în figura Fecioarei Mame care se ridică deasupra tuturor a, stă pe cornui lunii sau chiar pe şarpe, care, asemeni lui Nahash, din esoterismul ebraic, a simbolizat principiul elementar, cosmic, al «dorinţei. Cu acesta ar putea sta în legătură şi diviziunea existentă în Misterele antice ale Mamei, în cadrul cărora micile Mistere sunt cele ale Persefonei din infern „corelată şi cu Afrodita, şi se celebrează primăvara, mai mult sau mai puţin în aceeaşi perioadă a unor variate serbări orgiastico-telurice, în opoziţie cu Marile Mistere Eleusine, care se celebrau

toamna. Şi poate ar trebui amintită şi zeiţa egeeană Doamna noastră a Mării şi *Stella Maris,* în dublul ei aspect de zeiţă ce coboară din cer şi de zeiţă care se ridică din regiunile infernale, de „zeiţă cu porumbiţele", pe de o parte, şi de «zeiţă cu şerpii" şi cu panterele pe de alfa48.

46 Przyluski, *op. cit.,* p. 139; *Mahănirvāṇatantra,* X, 110. E interesant că printre incaşi regina îşi lua numele – Mama luca – de la acela al unei substanţe Producătoare de beţie, cola, care, potrivit tradiţiei, avea o origine divină (L. Lewin).

47 Cf. Avalon, *Hymns* to *the Goddess,* ed. cit., pp. 26 – 28, 58 – 59.41 Cf. Glotz, *Civilization egeenne,* ed. cit., pp. 290 – 291.

— *R.*

— I – „—*".

210 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

Ca ultim punct, examinând substanţa sau potenţa cosmică în aspectul sau în situaţia în care este legată de o anumită formă şi în care, dintr-un punct de vedere, rămâne imobilizată în caracterul ei i fluid, fugitiv, incoercibil, avem principiul demetric sub forma figu-lrilor feminine ca „soţii" legate de un zeu prin legătura monogamică sau monoandrică: substanţa, atunci, nu mai e. fecioara" şi „Prostituata", ci e soţia divină ca „fântână sigilată" care, prin; înălţarea pe planul moral al arhetipului, are caracteristici de fidelitate apte să-i ascundă natura originară (Marea Zeiţă Hera**). În** mit, acestei situaţii ontologice îi corespund perechile divinea sexuate şi un raport de relativă armonie şi echilibru între cei doi.

34. Diferenţieri tipice ale virilităţii în mit

Dacă vrem acum să examinăm figurile tipice ale mitului care încarnează principiul masculin, ne putem referi la divinităţi care constituie oarecum contrapartea formelor de manifestare ale principiului feminin în aspectul lor pur afroditic, apoi în aspectul „Durgā" şi, în sfârşit, în aspectul demetric-matern.

O asemenea morfologie a fost parţial schiţată de către Bachofen! plecând în esenţă de la mitologemele create de Antichitatea mediteraneană în jurul figurii lui Dionisos prin intermediul unor asociaţii care la prima vedere lasă impresia unui sincretism dezordonat, dar în realitate conţin semnificaţii profunde49.

Mai întâi, ca limită inferioară, trebuie considerată forma telu-rico-poseidonică a virilităţii. La acest nivel, Dionisos a fost asociat fie cu Poseidon, zeu al Apelor, fie cu Osiris, conceput drept cursul Nilului care o umectează şi o fecundează pe Isis în calitatea ei de glie neagră a Egiptului. Pe un plan ceva mai înalt. Dionisos e aso – ciat cu Hefaistos-Vulcan, zeu al focului subpământean. În prima dintre aceste mitologeme, ni se înfăţişează *x>* dislocare a simbolismului Apelor, acestea ajungând acum să desemneze principiul umed al procreaţiei, în raport cu concepţia pur falică a virilităţii: zeul este bărbatul considerat sub unicul său aspect de fecundator al substanţei feminine şi, ca atare, oarecum subordonat acesteia. Trecerea la zeul

49 Despre tot ce urmează, cf. J.J. Bachofen, *Das Muterrecht,* ed. cit., să 76, 109, 111 – 112... *".

focului subpământean ne duce doar cu un pas mai departe, întrucât e vorba de un foc terestru încă tulbure, sălbatic şi elementar, a cărui contraparte continuă să rămână feminitatea afroditică în toată labilitatea ei (Afrodita, ca soţie necredincioasă a lui Hefaistos).

O epifanie mai elevată a principiului masculin este văzută de Bachofen în împrejurarea în care Dionisos se înfăţişează deja ca o natură luminoasă şi cerească prin corelarea sa mai întâi cu Lunus, apoi cu Soarele şi cu Apollo. Dar dacă Dionisos în mit continuă să rămână chiar şi în aceste forme întovărăşit de figuri feminine nu lipsite de o legătură cu arhetipul Marii Zeiţe, aceasta indică limpede prezenţa unei limite; limită perfect vizibilă, de

altminteri, în faptul că şi atunci când Dionisos devine un zeu solar, Soarele, aici, nu e considerat sub aspectul său de lumină pură şi imutabilă, ci ca astrul care moare şi reînvie. Tocmai aici avem, după cum e bine ştiut, un motiv central al dionisismului orfic, care, în felul acesta, se încadrează în însuşi fondul religiei Mamei, punându-se exact în situaţia lui Attis şi Tammuz, zei masculini muritori pe care Zeiţa nemuritoare îi face mereusă reînvie (într-adevăr, alături de Cibele îl găsim şi pe Sabasios, în locul lui Attis, identificat adeseori cu Dionisos): în acelaşi fel, soarele apune şi răsare, lumina lui nu e încă lumina fixă şi abstractă a fiinţei pure, a principiului olimpic pur.

Dezvoltarea ulterioară a seriei examinate aici comportă trecerea la alt complex mitic, dincolo de acela care-l are în centru pe Dionisos. Elementul de joncţiune poate fi recunoscut în ipostaza lui Dionisos ca adversar şi învingător al Amazoanelor, ca şi în trădarea Afroditei care se uneşte cu Ares, zeul războiului. Chiar dacă Ares – Martele grecesc – are încă trăsăturile virilităţii sălbatice, se face totuşi prin aceasta o translaţie către figuri ce încarnează o virilitate care nu mai e doar falică sau dionisiacă în sensul promiscuu şi elementar, ci eroică. Şi tipul care reprezintă cea mai caracteristică încarnare a lui este Heraclesul doric. Heracles este şi el un învingător al Amazoanelor, în plus un duşman al Mamei (al Herei, aşa cum Herculele roman e în conflict cu Bona Dea), legătură de care se detaşează, cu toate că rămâne în posesia principiului lor, deoarece, în Olimp, o obţine drept soţie pe Hebe, tinereţea veşnică, după ce a izbutit să găsească drumul către grădina Hesperidelor şi să culeagă de acolo mărul de aur, simbol corelat tot cu Mama (merele îi fuseseră dăruite Herei de către Gaia) şi cu forţa vitală.

I

În

Mai sus decât Heracles, ale cărui munci îi

simbolizează virilitatea eroică şi, într-o anumită măsură, ginecocratică (asupra: importantului simbolism al cămăşii lui Nessos vom reveni) se plasează reprezentările virilităţii ascetice şi apolinice. Aici poate fi luat în considerare, ca element de racord, Śiva însuşi, în calitatea sa de divinitate cultuală, iar nu în aceea de principiu metafizic: Śiva care, dacă pe de o parte, în perioada alexandrină, a fost echivalat cu Dionisos, deoarece era zeul riturilor orgiastice, a fost considerat, pe de alta, şi ca marele ascet al vârfurilor, car & are, e drept, o soţie, pe Parvati, fără a-i suporta însă constrângerile, fiindcă a izbutit să-l trăsnească pe Kăma, zeul iubirii, când acesta a încercat să aprindă în el o dorinţă sinonimă cu nevoia, cu lipsa, cu setea şi dependenţa (în mitul indian a fost readus la viaţă de către Śiva la rugămintea unor divinităţi – ca Rati – ce personifică însă forme ale experienţei erotice pure, libere de asemenea condiţionări).

Dincolo de orice luptă ascetică, virilitatea îşi are apoi o manifestare tipică în Heruka, căruia textele îi atribuie o frumuseţe eroică severă şi maiestuoasă, uneori chiar terifică, divinitatea nudă şi luminoasă purtătoare de sceptru a panteonului indo-tibetan: aici nuditatea ajunge să exprime o semnificaţie opusă celei a nudităţii feminine abisale, ea reprezintă fiinţa pură în sine, „puritatea” sau simplitatea uranică dominatoare (periculoasă pentru femeie: a-l vedea pe bărbat în starea aceasta de nuditate poate însemna, pentru ea, pierderea lui pe vecie, altă cunoscută temă a eposului mitic). Şi Śiva a avut însă deseori un atribut similar: *digambara,* adică „Cel gol”.

Astfel, revenind la temele greceşti, seria poate avea drept; limită superioară manifestarea apolinică a virilităţii pure: Apollo, ca întrupare a Vouţ-ului olimpic, a imutabilei lumini uraniene, desprins de elementul teluric şi chiar de raportul său cu zeiţe subzistente în unele variante apocrife ale cultului său istoric. Ca atare, Apollo, zeu al „formei pure”, a fost conceput fără mamă şi „născut din sine”,

cerrTG) p şi ounexp oriq: Apollo, zeu doric „geometrizant”, deoarece masculinului şi formei le este proprie determinarea, femininului indeterminatul materiei plastice şi nelimitatul, (XTteipov-uirân judecata lui Oreste, potrivit mitului, Apollo apără-principiul opus celui al maternităţii fără soţ, dar şi celui al feminităţii demetrice sau afroditice. El susţine că tatăl

este cel care zămisleşte cu adevărat copilul, că mama e doar „doica” lui50. Aceasta e statuarea şi reconfirmarea raportului pe bază metafizică dintre eternul masculin şi eternul feminin. Dar în simbolul apolinic există ceva mai mult: ceva ce, pe lângă faptul că reafirmă ordinea „potrivit dreptăţii” dintre cele două principii, conduce în fond dincolo de întreaga lume a Diadei. prin urmare, să ne oprim la treapta virilităţii falico-telurice, la cea dionisiacă în sens restrâns şi, în sfârşit, la cea apolinică sau olimpică, în calitate de principale diferenţieri tipice ale masculinului: centre de mitologeme ce pot fi regăsite în nesfârşite variante şi transpuneri, în tradiţiile cele mai diferite, ca replici la lumea Mamelor telurice, a zeiţelor demetrice şi, în fine, a „Fecioarelor” ambigue, abisale, amazonice şi distructive.

35. *Masculinul şi femininul în manifestare* în expunerea precedentă am mai trecut, nu doar într-un singur punct, de la considerarea *statică a* masculinului şi femininului ca principii, categorii sau forme divine, la aceea *dinamică* a amândurora ca puteri aflate într-un raport variabil una cu cealaltă. Spre a trata mai sistematic aspectul acesta special, trebuie să facem mai înainte o importantă precizare.

Nu există nicio doctrină metafizică şi tradiţională completă care să fi considerat Diada. ca punct suprem de referire în viziunea asupra lumii. Aşa cum s-a menţionat mai sus, tradiţia extrem-orientală, dincolo de *yin* şi de

yang, cunoaşte „Marea Unitate”, Tai-l sau Tai-ki. Plotin vorbeşte despre Unul superior şi anterior dualităţii divine vouq şi \>Xr, fiinţă şi potentă a vieţii. Tantrismul cunoaşte Nirguna-Brahman-ul sau alt principiu echivalent, în afara Diadei Siva-Sakti, şi aşa mai departe. Într-o asemenea raportare, celor două principii nu li se poate recunoaşte o demnitate egală. Principiul masculin, *yang,* Śiva sau fiinţa ca membru al Diadei, reflectă Unul, fiinţa transcendentă, reprezintă şi întrupează acest Unu în procesul manifestării universale, în relativitate, în curgerea formelor (la Plotin, în calitate de Logos). Cât despre „natură”, în

Eschil. fimi., 658 – 666.

termeni teologici se poate spune că ea nu este un principiu coexis-l tent cu Dumnezeu, ci derivă din Dumnezeu, având prin urmare o „realitate secundă” 51.

De aici, o preeminenţă de drept, ontologică sau metafizică, al masculinului faţă de feminin, ceea ce nu vrea să spună că celei dintâi i-ar corespunde întotdeauna şi o preeminenţă de fapt. Dimpotrivă, prima fază a manifestării nu poate fi caracterizată altfel decât prin eliberarea şi acţiunea puterii feminine trezite, care! tocmai prin aceasta, obţine superioritatea asupra principiului fiinţei | pure şi al identicului, superioritate ce se va menţine de-a lungul! întregii faze pe care o putem numi descendentă sau emanativă, în 7 rpeo80 ţ-ul plotinian, în *pravţttl-marga* despre care am vorbit când ne-am ocupat de cele două căi, Calea Mâinii drepte şi Calea Mâinii] stângi52. Această fază se dezvoltă până la o limită marcată de un 1 echilibru al celor două principii, imediat după care avem un punct l de cotitură, de criză. sau de ruptură. Potenţa, Sakti, poate să soţ dizolve sau să se risipească în ilimitat ori poate fi treptat preluată şi dominată de către principiul opus în forme şi situaţii în care I acesta are tot-maimult supremaţia, până la obţinerea unei posesii complete, transparente asupra devenitului, purtat de feminin, în

masculin, iniţiator al oricărei deveniri, până la o sinteză superioară-ce reproduce oarecum unitatea primordială. Acesta e posibilul arc ascendent dincolo de punctul cel mai de jos al ciclului, arc în care ne îndreptăm> către ceea ce în termeni creştini s-ar putea numi „împlinirea timpului", ceea ce se poate pune în legătură cu Calea Mâinii stângi şi stă sub semnul lui Śiva, ca zeu adică al „transcendenţei", pe când prima fază stă sub semnul Sakţi-ei, dar şi sub; cel al divinităţilor creaţiei şi păstrării (Brahma şi Vișņu).

E cazul să subliniem aici că aceste faze diferite trebuie concepu te nu în termenii unei succesiuni temporale, ci ai unei multitu

51 Aceasta se reflectă oarecum şi în mitul biblic potrivit căruia Eva derivă din] Adam, a fost plămădită cu o parte din Adam, ca în ideea că numai – bărbatul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu. Cf. Éliphas Lévi, *Dogme et rituel de la haute Magie,* trad. it., Roma, ed. a 2-a, 1949: „Femeia iese din bărbat aşa cum natura iese din Dumnezeu; astfel se înalţă Cristos singur la cer şi o ia acolo şi pe Fecioara Mamă".

52 în natura, această situaţie metafizică se reflectă în faptul că eu cât coborâm mai mult pe scara biologică, întâlnim prevalenta „societăţilor feminine" şi predominarea femininului asupra masculinului.

din de situaţii posibile, cu raporturi felurite între masculin şi feminin, între formă şi materie, între Cer şi Pământ, între *yang* şi *yin, cu* o predominare când a unuia, când a celuilalt principiu. Există situaţii ce se regăsesc pretutindeni: în cosmos şi în perioadele acestuia; în istorie şi în epocile ei; în structura şi în spiritul cultelor, ale civilizaţiilor şi ale societăţilor însele, în acestea din urină potrivit opoziţiei dintre civilizaţia Tatălui şi civilizaţia Mamei, dintre civilizaţia androcratică şi civilizaţia ginecocratică, dintre instituţii bazate pe dreptul patern pur

şi civilizaţii matriarhale; în indivizi, deoarece predominanţa unuia sau a celuilalt principiu dă loc sexuării (ca sex atât al corpului, cât şi al sufletului), „bărbaţilor" şi femeilor. Astfel, concepţiile expuse, oricât ar părea ele de abstracte, furnizează în realitate fire conducătoare fundamentale pentru a ne orienta în studiul oricărei realităţi.

Putem releva că îndărătul diferitelor figurări ale mitului „căderii" se ascunde în mod frecvent ideea unei identificări şi pierderi de sine a principiului masculin în acela feminin (sau „cosmic") până la asumarea modului de a fi al acestuia din urmă. E ceea ce se întâmplă cu necesitate în prima fază a manifestării, care pentru fiinţa pură nu poate însemna decât aproape o stare de amnezie, de întunecare *(avitivă* indiană, mitul platonician în care Poros, beat şi fără cunoştinţă, se uneşte cu Penia, vouq-ul care, îmbrăţişându-se cu cpu Giţ, este devorat de întuneric, înecul lui Narcis etc). În *Corpus Hermeticum* găsim formularea următoare: „Deşi masculin-feminia (androgin) ca Tatăl [ca „Unul" al cărui reflex este masculinul] şi superior somnului, este dominat de somn". 53 Trezirea, recăpătarea cunoştinţei (în termeni soteriologici: „mântuirea", „salvarea") se va putea produce în situaţiile din cea de-a doua fază, cea ascendentă sau ăivaică. Condiţia în acest scop e depăşirea punctuldi de cotitură, învingerea rezistenţei opuse de forţa feminină constrângătoare sau îndrumătoare către ilimitat; este ruptura de nivel „cosmic".

Ar lua prea mult timp să trecem în revistă miturile care au dat expresie acestui context. Bunăoară, ne-am referit deja la concepţia kabbalistică despre exilul Shekhinei, simbol al stării de „ruptură" u<n domeniul potentelor divine (este faza autodizolvării, a fiinţării cvasi-pentru-sine a Sakţi-ei cosmogonice) şi la concepţia cores

33 *Corpus Heimeticum!* 15.

punzătoare despre Sabbath-ul etern, în care totul va fi readus rădăcina sa originară – stare, aceasta, înţeleasă ca reunirea Sfânhă lui cu Shekhina sa: nunta Sfântului cu Shekhina va restabili unitatl Numelui Divin distrusă odată cu căderea. La asta ar trebui să ţifl tească, potrivit tradiţiei respective, orice precept sacru, astfel înfl formula pe care Hassidimii o rostesc înainte de împlinirea oricărei porunci este: *Lechemjichud Kudscha, berich Hu u-shehkhnte* („în nfl mele unirii Sfântului – binecuvântat fie El – cu Shekhinah lui") M în gnosticismul creştin întâlnim tema peripeţiilor Sophiei coq mice în lumea inferioară până la căsătoria cu Cristos (cu Logos™ adică cu acela care reflectă sau „poartă" Unul, „fiul" fiinţei trans cendente) şi la readucerea ei în lumea Luminii55. Contextul sinfl bolic pe baza căruia Simon Magul demonstra încarnarea Sophiei în femeia pe care o avea alături de el, în Elena (Selene, Lunii care anterior fusese o prostituată, şi acum îi devenise soţie, este pe deplin clar. Sub o formă mai generală, din Ghoza lui Marcus ne rămâne acest fragment important: „Eu sunt fiul Tatălui, care M dincolo de orice existenţă, pe când eu sunt în existenţă. Eu am venit [în existenţă] pentru a vedea [lucrurile] mele şi nu ale mele [posesive care se referă la masculinul şi, respectiv, femininul Diadei primordiale] şi totuşi nu pe de-a-ntregul ale mele [în faza emanativă]. fiindcă sunt ale Sophiei. care e [replica mea] feminină, şi ea le-a făcut pentru sine. Dar eu îmi trag naşterea din acela care e dincolo de existenţă şi din nou mă întorc la principiul din care am provenit". 56 Diversele faze sau situaţii sunt bine indicate în învăţătura mistică, relatată de Irineu57, despre Adamas, „cel care nu poate fi spart", zis şi „piatra de temelie" şi „omul glorios". Aici se vorbeşte despre bariera îndărătul căreia se găseşte, în fiecare om, omul lăuntric, omul care se trage din arhetipul ceresc, Adamas, şi care, „căzut într-o lucrare de lut şi cretă", „a uitat totul". Cu referire la mitologia clasică, se vorbeşte apoi despre dubla direcţie, despre fluxul şi

refluxul în sens opus, ale Oceanului, ale Apelor, al căror efect e naşterea oamenilor într-un

54 Cf. G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive,* Paris, 1950, pp.247, 293; M.D. Langer, *Die Erotik in der Kabbala,* Praga, 1923, p. 116.

55 Mead, *Fragmente of a Faith Forgotten,* ed. cit., pp. 307, 309.

56 *Apud Mead, op. cit.,* pp. 281 – 282.

57 *Philosophumena,* V, I, 6 – 7, 8.

caz, naşterea zeilor în celălalt (se referă adică la situaţiile create je faza descendentă şi, respectiv, defaza în care Apele sunt oprite: «i readuse în sus, astfel încât „domnia femeii" ia sfârşit); şi se spune: „Mai întâi e natura fericită a omului de sus, Adamas; apoi natura muritoare de jos; în al treilea rând, e neamul celor fără de rege care a urcat acolo, unde e Mariarn, cea care este căutată, [femininul, ca principiu al reintegrării]". Fiinţa produsă de curentul împins din nou spre înalt e numită „omul androgin, apav OOTÂvţ, cel ce este în fiecare". În sfârşit, se vorbeşte despre două statui ale unor bărbaţi goi şi itifalici (cu falusul erect) aflate în templul din Samotrace, interpretate una ca imaginea bărbatului primordial, Adamas, iar cealaltă ca imaginea bărbatului renăscut „care e întru totul de aceeaşi natură cu cel dintâi". Aceeaşi înţelepciune, neschimbată, se va perpetua în tradiţia hermetică, în Evul Mediu şi până la începutul epocii moderne. Pernety va vorbi despre „Prostituată", identificată cu Luna care, prin Ars Regia, e readusă la starea de Fecioară; despre „Fecioara, însufleţită de sămânţa celui dintâi bărbat, şi care, unită cu un al doilea bărbat [acesta ca reprezentant al bărbatului primordial care a fecundat iniţial substanţa-viaţă], va concepe din nou prin mijlocirea seminţei trupeşti a acestora, aducând în sfârşit pe lume un copil hermafrodit ce va fi obârşia unui

neam de regi atotputernici". 58 ki esenţă, acesta este* misterul însuşi la care, vorbind despre tradiţia extrem-orientală, ne referim şi-l numim „misterul Treiului", prin care Unu, unit cu Doiul feminin, revine la sine însuşi. La rectificarea sau transmutarea polarităţii femininului, implicată în aceasta, se poate raporta fie simbolul hermetic al „fiului care o zămisleşte pe Mamă", fie ciudata expresie dantescă referitoare la Fecioară: „Vergine Madre, figlia del tuo figlio". [„Fecioară mamă, – a fiului tău fată", trad. Coşbuc – *n. trad.]* însemnătatea unor asemenea tradiţii stă în faptul că în ele se stabileşte o relaţie directă atât cu lumea Misterelor antice, cât şi cu tema androginului, în timp ce ele ne oferă posibilitatea de a ne apropia şi mai mult de o lume de acţiuni şi realizări.

În ce priveşte primul punct, motivul pe care l-am găsit izolat la „aton şi care ne-a servit ca bază de înţelegere a metafizicii erosului – mitul androginului –, el ni se înfăţişează, aşadar, integrat

3! Pemety, *Dict mytho-heimet.*, **ed. cit.,** pp. 408, 522.

218 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

Într-un context cu caracter de universalitate şi care se defineşte pe un fundal cosmic. Nu va fi pesemne lipsit de interes să furnizăm! în această privinţă, o documentaţie suplimentară.

Corpus Hermeticum cunoaşte starea androginei originare cam la un moment dat – se spune: „timpul fiind împlinit" – ia sfârşit; | atunci1 iau formă bărbatul de o parte, femeia de alta59. Exceptând I deja menţionată doctrină despre Shekhina, exegeza kabbalistică a *Facerii* are aceeaşi temă. După *Bereshit Rabbă* (I, I, 26), omul primordial e androgin. Femeia scoasă din Adam poartă numele de Aisha, pentru că e scoasă din Aish (din bărbat); apoi Adam îi dă numele de Eva (viaţa, cea vie), pentru că prin ea se poate întoarce la unitate60. În textul acesta, după cum, mai târziu, şi la Maimds nide61, se întâlneşte aceeaşi istorisire platoniciană despre fiinţa tăiată în două

părţi, şi motivul, de înţeles pe plan metafizic, afl fiinţei „care într-o privinţă e unu, în altă privinţă e doi”. Leone Ebreo (Jehuda Abravanel) se va referi de altminteri în mod explicit la Platon, încercând să-i apropie doctrina despre androgin de mitul biblic al căderii omului primordial şi păstrând interpretarea plato – „niciană a densului mai profund al oricărui e/os. Că bărbatul va lăsa pe tatăl şi pe mama sa şi se va uni cu femeia, alcătuind cu ea un singur trup – aşa cum se spune în *Biblie* –, acest îndemn e explicat de către Leone Ebreo prin impulsul celor două părţi, cărora le-a dat naştere prin disociere fiinţa originară, de a recompune unitatea primordială, întrucât cei doi „au apărut din despicarea aceluiaşi individ” 62.

Acest motiv de origine misterică nu a fost străin nici cercurilor patristicii greceşti, de unde, probabil prin intermediul lui Maxim Mărturisitorul, a trecut la Scotus Eriugena, căruia îi datorăm o formulare vrednică de a fi relatată. Eriugena arată ca „diviziunea substanţelor îşi face începutul chiar în Dumnezeu şi se defineşte printr-o coborâre progresivă până la acel punct care reprezintă diviziunea în bărbat şi femeie. De aceea şi reunificarea substanţelor trebuie să înceapă în om şi să reparcurgă aceleaşi trepte, până la Dumnezeu, în care nu există niciun fel de diviziune, deoarece în

59 *Corpus Hermeticum (Poimandies),* I, 9 – 15.

60 Langer, *Erotik inder Kabbala,* ed. cit., p. 111; cf. şi S. Peladan, *La science de l’amour,* Paris, 1911, cap. II.

61 *More Nevo Mm,* II, 30.

62 Leone Ebreo, *Djaloghi d’Amore,* ed. Carameua, Ban, 1929, pp. 417 şi uim

g] totul e unul [ceea ce echivalează cu nivelul Unului plotinian, cu cel al Marii Unităţi extrem-orientale etc.]. Unificarea creaturilor începe, aşadar, în om”. Ca la Platon, şi la Eriugena motivul metafizic este prezentat în termeni

morali, e raportat adică la „cădere” (s-a văzut mai sus cărui lucru, metafizic vorbind, îi corespunde acest concept: situaţieiontologico-dinamice proprii fazei descendente sau emanative). Astfel Eriugena ne învaţă că „dacă primul om nu ar fi păcătuit, natura sa nu ar fi suferit diferenţierea sexuală”, că această diferenţiere a survenit numai odată cu căderea63. De aici contrapartea eshatologică: „După reunificarea fiinţei umane. scindate din punct de vedere sexual în unitatea sa originară, când ea nu era nici bărbat, nici femeie, ci pur şi simplu fiinţă umană, va urma reunificarea tărâmului pământesc cu paradisul la împlinirea timpurilor”. 64 Cristos ar fi anticipat această reunificare şi restaurare a demnităţihontologice originare a fiinţei. Eriugena se bizuie pe tradiţia ce-şi are originea în mediile misterice mai sus menţionate, dar îi citează în acest sens pe Maxim Mărturisitorul, potrivit căruia Cristos ar fi unificat în propria-i natură sexele divizate şi, la înviere, „nu ar fi fost nici bărbat, nici femeie, deşi s-a născut şi a murit bărbat” 65. Prin graţia mântuirii însă a devenit şi omul capabil să îndeplinească virtual aceeaşi lucrare”.

La Scotus Eriugena asemenea vederi au doar un caracter doctrinar teologico-eshatologic. Lipseşte orice referire la eros ca instrument posibil al reintegrării sau la vreo practică concretă. Avem în schimb motive să credem că misterul androginului, cu mai mare aderenţă la tradiţia iniţiatică în care acesta se formase încă înainte de apariţia creştinismului, a fost preluat pe plan operativ de tradiţia hermetico-alchimică, cea care, încă de la început, încă din textele elenistice, redusese esenţa Marii Opere la unirea masculinului cu femininul, şi care, în literatura medievală, ca şi în prelungirile

63 *De diiisionibus naturae,* II, 6; II, 9; II, 12.

64 *Ibi<L,* II, 4; II, 8.

65 *Ibid.* II, 2.14.

66 *Ibid.,* II, 6. La Scotus Eriugena este notată şi ideea

că din scindarea sexelor ar Proveni faptul „terestrităţii”, al coruptibilităţii şi al separaţiei pământescului de «resc (îi 9; H; 12). F. von Baader *(Gesamm. Werke,* vol. III, p. 303) va spune că ea Adam ar fi fixat în sine natura de androgin, dacă n-ar fi distrus-o cedând „T6 „eardominat 5 spiritul cosmic în sine şi în afara lui şi ar fi devenit n: suveran efectiv al lumii exterioare, potrivit destinaţiei sale”.

I

220 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

acestei literaturi ce se întind până într-o perioadă relativ recentăjs acordat o mare importanţă enigmaticului simbol al *Rebis*ului făcând aluzie la „fiinţa dublă”, la fiinţa androgină ce reunc sine cele două naturi, masculinul şi femininul, solarul şi lunarul Dintre toate, putem menţiona, ca deosebit de sugestivă, figifl androgină corespunzătoare Epigramei XXXIII din *Scrutinium cam micum* al lui Michel Maier, cu textul explicativ: „HermafrodituH asemănător unui mort, zăcând în întuneric, are nevoie de F Asupra învăţăturilor practice sau susceptibile de aplicaţii practici în termeni de magie sexuală, referitoare la acestea, vom reveni la momentul potrivit. Pentru a încheia digresiunea, vom mai spune doar că, pe linia aceleiaşi tradiţii, asociaţia stabilită de către Scotuj Eriugena între Cristos şi androgin reapare în Khunrath. În plan îl din al său *Amphitheatrum Eternae Sapientiae* (1606) îi vedem pe Adam-Eva regenerat sub figură de androgin, cu legenda: „Omul care respinge binarul [Diada] îmbrăcat în Cristos, imitându-l pe Cristos” *(Homo binarium repellens, Christo indutus, et cum imitans).* Mai explicit, aceeaşi temă e oferită în planşa III din aceeaşi lucrare, planşă care înfăţişează „piatra filosofală”. În partea ei centrală se găseşte acel *Rebis,* Bărbat-Femeie, Soare-Lună, cu adagiu]: *Etiam mundus renovabitur igne.*

În sfârşit, putem releva următorul fapt: e greu de negat existenţa unui esoterism la Leonardo da Vinci. Ei bine, tema hermafroditului are o prezenţă vizibilă în

picturile sale, în cele mai semnificative dintre el, referitoare la Sfântul Ioan şi la Bacchus (Dionisos). Mai mult, găsim în ele, enigmatic, aproape ca o siglă, motivul căldăruşei *(Aquilegia vulgaris),* plantă considerată pe atunci androgină.

36. Despre demonia femininului. Simbolismul acuplării inversate

E ştiut că în tradiţiile multor popoare principiul feminin a fost asociat nu numai cu principiul unei „seducţii", dar şi cu elementul „demonic". Potrivit Kabbalei, demonicul provine tocmai din elementul feminin68 şi, potrivit daoismului chinez, din principiu *&*

67 Despre istoria simbolului hermetic *Rebis* cf. *Introduzione alla Magia,* ed-voi. I, pp. 312 şi urm.

68 Cf. Scholem, *op. cit.,* p. 51.

aşa cum în tradiţia egipteană personificarea forţelor antisolare este în mod preponderent feminină şi Isis însăşi are uneori acest caracter, ca în legenda în care îi sunt atribuite trăsăturile unei vrăjitoare ce-şi însuşeşte cu viclenie „numele puterii" lui Ră, în scopul de a-l supune69. S-ar putea lesne aduna alte date provenind din diverse tradiţii despre acest aspect al femininului, care însă nu trebuie înţeles pe un plan moral, ci pe unul ontologic, cu referire la tendinţa naturală proprie principiului saktic, principiului „materiei" sau al „Apelor", manifestarea fiindu-i considerată în aspectele sale dinamice şi dramatice, iar nu în cele ale unui proces emanativ de tip cvasi-spinozian.

Toate acestea ne conduc la o doctrină esoterică învecinată cu metafizica sexualităţii umane. Tendinţa demonică feminină se explică prin captarea şi absorbirea principiului virilităţii transcendente sau magice: principiu ce trebuie raportat, în general, la ceea, în masculin, reflectă elementul supranatural, anterior Diadei, la ea ce

în natură este superior naturii şi ar avea în mod virtual iterea de „a reda un sens ascendent curentului" şi de a rupe lanţu-e cosmice. Exact aceasta e semnificaţia pe care o are, in termino –, ogia tehnică budistă, expresia *vârya,* a cărei rădăcină de altfel e aceeaşi ca şi în latinescul *vir*; ea desemnează virilitatea în sens eminent şi transcendent, aşa cum aceasta se activează în asceza superioară, care poate conduce dincolo de tărâmul devenirii, al *sanisărei,* „oprind curgerea". Conform polivalenţei proprii, în terminologia tehnică tantrică şi a *hatha yoga,* acelaşi termen *vârya* poate semnifica însă şi sămânţă bărbătească, nelipsită, într-un context mai general, de o legătură cu teoria potrivit căreia bărbatului ca atare, fie îi numai în virtutea simplului fapt al virilităţii sale – *puruşainătra sambandhibbih* – îi e hărăzit potenţial să parvină la împlinirea supranaturală de sine70. Or, în natura femininului intră tendinţa de a subjuga şi absorbi acest principiu, în funcţia ei demetrică sau în funcţia afroditică, dar nu atât pe planul material şi uman, în ceea

69 Cf. G.A. Wallis Budge, *The Book of the Dead,* Londra, 1895, pp. LXXXK şi

70 Cf. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life,* Londra-New York, 1927, 12, 122. În legătură cu semnificaţiile care, în vechea lume mediteraneană au zultat din întâlnirea unor mituri opuse, J. *i.* Bachofen scrie: „Femeia aduce tea, bărbatul o depăşeşte prin spirit", adică nu prin virilitatea falică, ci prin cea luată *(Das Muteprecht,* ed. cit., § 9).

Urm, PP.

I

N → V...»

*".

222 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

ce priveşte procreaţia şi subordonarea faţă de carne şi dorinţă, câtf pe un plan ocult. Prin aceasta i se manifestă „demonia" esenţială! funcţia antagonistă, orientată către

menţinerea acelei ordini pe cărei gnosticismul a numit-o, într-o încadrare dualistă, „lumea Demiur J gului” (e vorba de lumea naturii, în accepţiunea cea mai vastă, îne opoziţie cu cea a spiritului). Astfel s-a putut vorbi de o „moarte aspiratoare” pe care bărbatul o suferă prin femeie, deoarece pierderea principiului magic viril, *virya,* prin confundarea lui cu substanţa feminină făcută din dorinţă, echivalează, pentru bărbat, cm „ştergerea din Cartea Vieţii” – viaţă, fireşte, luată într-un senst superior, figurat, iniţiatic. Aici ni se prezintă prin urmare tema-unei „implacabilităţi” a principiului feminin şi a unui „război aţi sexelor” pe un plan anterior şi superior faţă de tot ceea ce poată avea asemenea trăsături în domeniul relaţiilor pur şi simplu umanei şi individuale, profane şi sociale.

Gustav Meyrink a pus în evidenţă această ordine de ideea indicându-le concretizarea cea mai drastică în Misterele antice care se celebrau în Pontos sub semnul uneia dintre variantele figurii Marii Zeiţe, Isais71. Nu e însă hazardat să atribuim o semnificaţie ana-loagă şi Misterelor Rheei-Cibelei. „Orgia sacră” celebrată sub semnul acestei zeiţe ducea la o beţie extatică devirilizantă, în asemenea măsură încât, în formele degenerate ale acestui cult, se putea întâmpla ca, în apogeul freneziei, mistii să-şi aducă drept jertfă zeiţei principiul virilităţii în însăşi expresia sa fizică, castrându-se şi îmbrăcând veşminte femeieşti. Şi zeiţa, în aceste culte, ca şi în altele din acelaşi ciclu (în Misterele Hecatei din Lagina, ale Asterothei, ale Astartei din Hieropolis, ale Artemidei din Efes înseşi etc), avea preoţi castraţi sau îmbrăcaţi în haine femeieşti.

De altminteri, în dionisismul preorfic, curent în cadrul căruia predominanţa elementului feminin era semnificativă şi care, pe lângă cultul public, îşi celebra propriile Mistere de la care, în unele cazuri (ca, de la bun început, în Bacanalele romane), bărbaţii erau excluşi, iniţiate fiind numai femeile, există şi alte aspecte care se

situează pe aceeaşi linie prin dominaţia pe care femeia dionisiacă o realizează în confruntările cu simpla virilitate falică, excitarea, exploatarea şi absorbirea acesteia din urmă echivalând practic cu

71 în *Derengel vom westiichen Fenster* (trad. k.: *L'Angelo della Rnestra d'Occidente,* Milano, 1949, pp. 344 şi **urm.).**

O vulnerare şi o scindare a virilităţii transcendente conform ambivalenţei erosului, despre care am vorbit deja în repetate rânduri72.

Tendinţa demonică a femininului trebuie totuşi recunoscută atât în aceste forme „inferioare", cât şi la formele „cereşti", care comportă la rândul lor o limită „cosmică". „Femeia" poate da viaţa, dar barează, sau tinde să bareze, accesul la ceea ce se află dincolo de viaţă. Şi aceasta e o temă care se întâlneşte deseori în lumea legendelor şi a miturilor eroice. Caracteristic este, bunăoară, mitul despre o femeie celestă care, dacă îl ajufif" „şi-l protejează pe şaman, încearcă să-l aibă însă numai pentru ea în cel de-al şaptelea cer şi se opune la continuarea ascensiunii lui. Îi spune că drumul mai departe e tăiat şi-l ispiteşte cu o hrană cerească73. În legendele-eroice, dragostea unei femei cu trăsături mai mult sau mai puţin supranaturale e adesea înfăţişată mai degrabă ca un obstacol şi un pericol decât ca un ajutor pentru protagonist.

Nu fără legătură cu toate acestea, e fundamental să distingem două tipuri de Mistere, pe care le putem numi Mari Mistere şi Mici Mistere sau, altfel spus, Mistere Ammonice şi Mistere Isiace, fără a face însă o raportare istorică riguroasă la fizionomia efectivă a instituţiilor sacre din Antichitate, care pot fi astfel desemnate, ci mai degrabă pe baza unei definiţii morfologice generale. Misterele Mici sau Isiace pot fi definite, aşadar, ca

Misterele Femeii, ca acelea al căror scop e reintegrarea „cosmică” a individului, unirea lui cu substanţa feminină, forţă-viaţă şi substrat al manifestării. Aceste Mistere pot avea un caracter deopotrivă luminos şi demonic, conform funcţionalităţii lor: demonic, în formele şi situaţiile

72 Chiar dacă într-un amestec cu situaţii de-a dreptul profane, D.H. Lawrence a redat destul de bine acest context în pasajul următor: „Fiinţă arzătoare ca o bacantă ce aleargă prin păduri în căutarea lui Iacchos, falusul luminos, falusul care nu are o persoană independentă în spatele său, dar care e doar purul zeu-sejav-al-femeii. Bărbatul, individul: trebuie împiedicată intromisiunea lui. Nu era decât un sclav al timpului, purtător şi custode al falusului luminos care-i aparţinea. Astfel, în unda renaşterii sale [cea a femeii] vechea pasiune vehementă a ars câtva timp în ea şi bărbatul s-a limitat a fi o unealtă vrednică de dispreţ, un simplu purtător al Musului, menit să fie sfâşiat în bucăţi după îndeplinirea misiunii sale”. Şi este o Parte de adevăr în afirmaţia lui G.R. Taylor *(Sex în History,* ed. cit., p. 263): „Oricât ar fi de neplăcută ideea aceasta, actul sexual oferă un simbolism analog, deoarece Ş’irşitu] orgasmului echivalează cu o mică moarte, iar femeia realizează întotdeauna „Wr-un anumit sens castrarea masculului”.

3 La M. Eliâde, *Lechamanisme etles techniques archaïquesde I’extase,* Paris, 195 Pp. 86, 87.

M

224 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

mai sus indicate, corespunzătoare unei absolutizări a principiului lor – cel feminin – activat în funcţie antagonistă faţă de tot ceea ce e super „cosmic”. După cum am spus, această tendinţă poate să nu fie totdeauna direct vizibilă, dar şi atunci când principiul Femeii şi al Mamei se transfigurează în termenii unei Mame Divine sau ai unei Mame a lui Dumnezeu – motiv, acesta, prezent încă din Antichitatea egeeană şi în cultul isiac însuşi, a cărui

iconografie cunoştea zeiţa cu pruncul – care, sub un anumit aspect, este *Ianua Caeli* creştină, chiar şi atunci limita dăinuie.

Misterele Mari sau Ammonice pot fi definite drept acelea ce au legătură cu „reascensiunea", cu reorientarea spre înalt a curentului, cu depăşirea nivelului „cosmic"; ele stau deci sub semnul virilităţii transcendente, deschizând seria situaţiilor în care aceasta câştigă tot mai mult superioritatea.

Într-una din accepţiunile sale particulare, mitologia incestului! poate fi încadrată în acest context. Femeia, care a avut funcţia de „mamă", care a furnizat fiinţei scindate „Apa Vieţii" şi a resurecţiei („a doua naştere" proprie Micilor Mistere), este posedată de cel pe care ea astfel l-a procreat oarecum şi care este fiul ei. Chiar dacă în legătură cu operaţiile Artei Regale (despre care se spune însă că reproduce în fazele sale opera creaţiei), în hermetismul alchimic acest simbolism ni se prezintă într-o formă riguroasă. Aici se vorbeşte de o primă fază, aşa-numita domnie a Femeii, a Apelor sau a Lunii, sau *albedo,* în care Femeia deţine superioritatea asupra Bărbatului şi-l reduce la natura ei (Misterele Mici). După ce Bărbatul s-a dizolvat în principiul opus, survine însă domnia zisă a Focului sau a Soarelui, sau *rubedo,* în care Bărbatul îşi recâştigă superioritatea, stă pe Femeie şi o reduce, de astă dalH la natura lui; şi spre a desemna această de-a doua fază, textele ufl lizează uneori tocmai simbolismul incestului dintre Fiu şi Mamă74? Dacă le considerăm nu în succesiune şi subordonate una alteia, ™ în opoziţie, cele două faze, prin conţinutul lor esenţial, corespund celor două forme antitetice atât ale extazelor, cât şi ale tradiţiilor misterice sau ale „naşterilor", despre care am vorbit mai înainte.

Spicuind în materia bogată şi multiformă a simbolurilor şi imaginilor tradiţionale, o siglă destul de expresivă privitoare la aceasta antiteză e oferită de

semnificaţia contrară prezentată de o temă cu

74 Cf. J. Evola, la *tradizione ermetica,* Bari, ed. a 2-a, 1948, par. 19.

[totul specială, şi anume de tema „acuplării inversate", în două I coiuexte diferite. Unul aparţine Egiptului. Vecţia zeiţă egipteană jut se numără printre acele figuri ale femininului care – ca şi Isis – par a fi avut la origine un caracter teluric, adică o relaţie esenţială cu Pământul, dar care ulterior aveau să-şi însuşească un caracter ceresc şi să se absolutizeze. Identificată de către Plutarh cu Rhea, Nut ni se înfăţişează în fapt ca „Marea Stăpână care a dat naştere zeilor", ca „Doamna Cerului", „Stăpâna Cerului, Suverana celor două Pământuri", care ţine sceptrul de papirus şi Cheia Vieţii. Or, într-una din reprezentările sale cele mai frecvente, Nut este „cea care se arcuieşte": „aproape totdeauna goală, ea îşi arcuieşte trupul până ce atinge pământul cu vârful degetelor, picioarele şi braţele părând reazimele sau pilaştrii trupului său aflat în poziţie orizontală". Nut în această postură este Cerul şi ea nu e singură: sub ea stă întins Geb, conceput ca un zeu al Pământului, cu virilitatea în erecţie, ansamblul nelăsând niciun dubiu asupra faptului că Nut se pregăteşte să se coboare şi să se întindă peste zeul aşezat pe spate, pentru a se împreună cu el şi a şi-l lua în trup prin unirea sacră – prin *sacra mixis* a Cerului cu Pământul. Pestalozza a relevat pe drept cuvânt *ci* poziţia neobişnuită, inversată, a zeiţei în actul acuplării ascunde o semnificaţie precisă; şi o poziţie de acest fel se întâlneşte nu numai în reprezentările egiptene menţionate, ci revine şi în altele din lumea sumeriană, basorelieful din Laussel arătând că ea există încă din paleoliticul superior. Principiul suveranităţii feminine îşi găseşte aici o ciudată expresie drastică. Poziţia spaţial superioară a zeiţei semnifică din punct de vedere ritual preeminenţa posedată de principiul

feminin în cadrul formelor unei civilizaţii orientate ginecocrate, suveranitatea lui afirmată şi revendicată în exercitarea însăşi a actului de perpetuare a vieţii75. Acelaşi simbolism al acuplării inversate dintre figuri divine este prezent şi în civilizaţia orientată androcratic, cu o semnificaţie total

L 75 Despre toate acestea cf. Pestalozza, *La religione mediterranea,* ed. cit., şi cap.

p Pp. 71 şi urm. – cf. p. 51, unde se aminteşte că în unele texte din Piramide o situaţie analoagă e raportată la Isis însăşi, pentru că zeiţa e descrisă unindu-se cu ratele şi partenerul ei (tema simbolismului incestului nu cu mama, ci cu sora are la

Dază dihotomia Diadei, masculinul şi femininul consideraţi ca frate şi soră pentru căint „copii" ai linului primordial) care zace în decubit, ca mort, dar itifalic: zeiţa P°°ară asupra lui ca femela şoimului – spune textul – spre a se întinde peste el

! l a-i lua sămânţa – cf. T. Hopfner, *Plutarch liber Isis und Osiris,* Praga, 1940.

Vol, p. 81.

opusă. În treacăt, vom menţiona că la popoarele islamice un aşa menea tip de acuplare e stigmatizat într-un context simbolic prels conform zicalei: „Blestemat fie cine face din femeie Cerul şi din bărbat Pământul". Dar în lumea indiană şi indo-tibetană sunt extrem de frecvente reprezentările plastice ale acelui *viparita-maithunş* despre care am mai vorbit, adică ale unei forme de acuplare care fiind caracterizată de imobilitatea bărbatului şi de mişcarea femeii repetă parţial situaţia din reprezentările egiptene ale zeiţei Nut, dar pentru a exprima ideea contrară a suveranităţii masculine. Zeul e aici Śiva, sau altă divinitate echivalentă de tip „puruşic", iar imobilitatea lui exprimă caracterul adevăratei virilităţi care, după cum am spus, nu acţionează în sens propriu, trezeşte doar

mişcarea în *prakrti,* în „natură" sau Sakti, ea fiind cea care trebuie „să se mişte", să dezvolte dinamismul creaţiei. Folosind o expresie fericită a lui T. Burckhardt, e vorba, aici, despre „activitatea imutabilului şi despre pasivitatea dinamicului". Şi dacă reprezentările tibetane ale cuplului divin unit în acest tip de acuplare poartă deseori numele de „zeul-care-o-posedă-pe-Mamă" 76, prin aceasta reapare şi simbolismul incestului, deja întâlnit în tradiţiile occidentale de origine hermetico-misterică77. Se cuvine apoi să relevăm că poziţia *vpartta-maithuna* aparţine unui cadru esenţialmente sacru şi ritual. În fapt, din texte, precum *Kămasutra,* nu rezultă că în India aceasta ar fi deosebit de uzitată în domeniul amorului profan, din care, de altminteri, este înlăturat orice raport dintre sexe corespunzător simbolismului propriu respectivei poziţii: exceptând figurile iconografice şi statuare, aceasta pare a fi fost pusă cu deosebire în practică, în chip de *latăsădhana* şi *latăveştitaka,* în riturile secrete de magie sexuală tantrică, nu fără motiv. În fapt, în cadrul acestora omul e ţinut să-l încarneze pe Śiva şi, ca atare, să adopte în faţa femeii acea atitudine interior activă, din care nu rămâne aproape nicio urmă în extazul provocat de actul comun al dragostei fizice, dara cărui „siglă" e tocmai *viparita-maithuna.*

76 Cf. G. Tucci, W *libro tibetano del Morto,* Milano, 1949, pp. 25, 71 – 72, /H

77 Există şi reprezentări tantrice cu Śiva destins, ca un cadavru, şi Sakti plăsnn" tă din flăcări, dansând pe trupul lui: imobilitate, aceasta, căreia trebuie să atribuim aceeaşi semnificaţie mai sus indicată. Cum o imagine destul de cunoscuta e cea a „dansului lui Śiva", e bine să relevăm că simbolismul căruia i se sup" acesta îl priveşte pe zeul Śiva conceput sintetic ca acela ce reuneşte în sine8" imutabilitatea detaşată, cât şi mişcarea.

În sfârşit e interesant de relevat modul în care

semnificaţia cea mai profundă a imobilităţii masculine ce se deduce din simbo-jismul sexual menţionat adineauri se întâlneşte cu semnificaţia ana-loagă care, într-un domeniu diferit, dar cu o convergenţă esenţială adoptă imobilitatea ca imobilitate ierarhică sau imobilitate regală expresii eminente, şi una şi cealaltă, ale veritabilei virilităţi

37. Falus şi menstre

Vom încheia acest şir de consideraţii cu o referire la două motive particulare ale sacru/n-ului sexual.

Este vorba îţi primul rând de „cultul falie”. În domeniul istoriei religiilor acestui cult i-a fost atribuit aproape întotdeauna o semnificaţie exclusiv naturalistă, dacă nu de-a dreptul „obscenă”, fiind redus la un cult al fecundităţii şi al virilităţii procreatoare pandemice. Aceasta însă, în definitiv, nu priveşte decât aspectele cele mai exterioare, degradate şi populare ale complexului de care e vorba. În realitate, simbolul falic a fost utilizat şi pentru a exprima tocmai principiul virilităţii transcendente, magice sau supranaturale, un lucru prin urmare total diferit de varietăţile pur priapice ale forţei masculine. Aşa se face că falusul a putut fi asociat chiar şi cu misterul învierii, cu speranţa în ea şi în puterea care o poate realiza: de aceea figurează falusul în arta sepulcrală şi deseori, în Grecia şi la Roma, a fost plasat pe morminte. Ne-am referit deja la texte în care zeul itifalic – zeul cu falusul erect – e asociat cu imaginea întru care înviază şi se reafirmă natura fiinţei primordiale, a lui Adamas, a „aceluia care nu poate fi scindat”. În altă mărturie provenind din acelaşi izvor, acesta este numit şi „cel care a stat în picioare, stă în picioare, va sta în picioare”, iar simbolismul itifalic, întemeiat pe verticală! exprimă anume poziţia dreaptă sau în picioare, în opoziţie cu condiţia celui care a căzut sau a fost doborât. Textul se raportează în mod explicit! a contextul metafizic expus mai înainte, deoarece vorbeşte despre >acel care a sti-i în picioare acolo sus, în potenţa inc reată, şi care să în picioare aici

jos, unde a fost zămislit de [imaginea] purtată de Ape” 78, pentru ca imediat după aceea să vorbească despre Her

78 La Hyppoiitus, *Philos., Wl,* 17…

mesul itifalic. În lumea egipteană (în aspectele ei „solare”, opu J acelora care şi-au găsit expresie în mai sus menţionatul simbolişti] al „zeiţei care se arcuieşte”), zeul Osiris itifalic nu simbolizi fecunditatea, naşterea şi moartea legate de procreaţia animală şi *<w* principiul umed al zămislirii şi al dorinţei, ci învierea din moarte] „O, zei izvorâţi din falus, întindeţi-mi braţele” spune, de pildă, d inscripţie egipteană de lângă figura unui mort care se ridică din mormânt –, şi se mai poate citi: „O, tu, falus ridicat pentru nimicirea rebelilor [împotriva zeului solar]! în virtutea falusului tău sunt mai tare decât cei tari, mai puternic decât cei puternici!” 79 Ş (în statui şi reprezentări diverse, acelaşi Osiris îşi ţine sau îşi arată falusul pentru a face aluzie la resurecţia sa, prototip al învierii credincioşilor săi. Aşadar, în Egipt au existat Mistere falice în care, potrivit unei mărturii a lui Diodorus Siculus, trebuia să se iniţieze oricine voia să devină preot al unor culte speciale. O menţiune aparte merită, în sfârşit, faptul că în India, falusul – *lingam* – e unul din simbolurile lui Śiva şi, ca un pandantiv care-i reproduce forma, este purtat de către asceţi ca semn distinctiv – aşadar, într-un context opus oricărui fundal panic şi dionisiaco-procreativ, dar aflat în relaţie cu *vârvă,* forţa virilităţii care se trezeşte şi se activează prin detaşarea ascetică de lumea condiţionată.

Or, există o corespondenţă secretă între o atare semnificaţie şi degradarea acestui simbolism vădită în faptul că în lumea romană antică imaginea falusului era utilizată de oamenii din popor ca talisman sau amuletă împotriva influenţelor nefaste, pentru a distruge orice vrajă malefică: chiar şi aici se păstrează ecoul semnificaţiei proprii unei virilităţi luminoase care triumfă şi nimiceşte

tot ce este pieziş şi demonic. De aceea, prezenţa iconografică a falusului în unele temple (nu numai în temple ale lui Bacchus, ale Venerei, ale lui Priap, dar chiar ale lui Jupiter, Apollo şi Hermes) era considerată ca aceea a unei forţe. purificatoare şi neutralizatoare a oricărei puteri adverse. Zidurile unor vechi cetăţi italice purtau câte un falus ce evoca o forţă magică protectoare, în timp ce, în general, falusul ca amuletă e atestat şi în diverse alte civilizaţii, cu deosebire în Japonia. Pe de altă parte, vedem că falusul figurează în cultul imperial, după ce, potrivit unei mărturii a lui Plinius, *imperatores* îl şi aveau plasat în fruntea carului lor de

triumf. Potrivit însă misticii romane antice a victoriei, Jupiter, principiul luminos uranic, e cel care îl face ca atare pe învingător. Tocmai în acest ansamblu, în niciun caz naturalist şi priapic, este integrat simbolismul şi însuşi cultul falusului cunoscut de către lumea tradiţională. Istoria curentă a religiilor s-a limitat să-i ia însă în considerare aspectele cele mai vulgare. În lumea clasică separe că numai în epocile de decadenţă a moravurilor falusul a devenit un simbol al luxuriei şi a dobândit un caracter „obscen" în accepţiunea modernă.

Nu va fi lipsită de interes o ultimă referire la tradiţia egipteană. Conform unui mit al acestei tradiţii, Osiris, zeul primordial", ar fi fost sfâşiat în bucăţi, dar diversele părţi ale trupului său au fost regăsite şi el a fost recompus. Nu i s-a regăsit însă falusul. Dezmembrarea e un simbol al trecerii de la lumea Unului la aceea a multiplicităţii şi a individuaţiei. În lumea aceasta fiinţa primordială încearcă să se recompună în om. Omul e însă încă lipsit de falus, nu de virilitatea fizică, ci de cea transcendentă, de puterea creativă sau magico-divină. Îl va găsi – şi va fi întreg doar ca iniţiat şi ca „osi-rificat". Motivul falusului lui Osiris ni se prezintă ca o variantă a motivului general conform căruia ceva e pierdut şi apoi regăsit: cuvântul sacru pierdut sau

uitat, adevărata băutură cerească pe care nu o mai ştim, Graalul însuşi care a devenit invizibil etc.

Aspectului masculin examinat adineauri i se poate contrapune aspectul ambiguu şi chiar periculos atribuit principiului feminin de către un ansamblu de tradiţii concordante. Nu doar în cadrul religiilor puritane şi ostile sexului a fost concepută femeia ca principiu al „impurităţii"; prescripţia „să fim puri de femeie" figurează de fapt într-un sistem ritual şi cultual mult mai vast. „Impuritatea" respectivă nu este concepută în termeni morali, se referă în schimb la calitatea obiectivă, impersonală, a unei influenţe determinate corelate cu o latură esenţială a naturii feminine. Aceeaşi idee stă la baza unor concepţii şi credinţe diverse privitoare la pubertatea feminină şi îndeosebi la menstruaţie.

Exagerată primitivist, ideea la care ne referim şi-a găsit poate Wpresia cea mai drastică în obiceiul unor populaţii sălbatice, la caitefetele, odată cu primul semn al pubertăţii, erau segregate80 şi

D. Mereshkowski, Ies *Mystères de forient,* Paris, 1927, p. IJB „f" 1*" interesant este că în mhe cazuri? segregaţia era întreaipţii pe

chiar izolate de sol, deoarece ele erau considerate ca fiind „încărcate cu o forţă considerabilă care, dacă nu e ţinută între anumite limite, o poate distruge atât pe fată, cât şi pe cei cu care ea intră în contact". Drept care ea era considerată tabu, purtătoare a unei energii misterioase, nici bună, nici rea în sine, dar capabilă să i acţioneze într-un sens sau altul, în funcţie de aplicaţii şi circurul stanţe. Izolarea iniţială din momentul apariţiei primei menstruaţii se putea repeta la fiecare revenire periodică a acesteia. Influenţa în cauză era considerată în termeni atât de obiectivi, am zice aproape „fizici", încât prima dată erau arse până şi hainele tinerei, în ideea că fuseseră impregnate de ea81. În unele cazuri şi la anumite popoare

periculozitatea şi impuritatea erau însă extinse şi asupra parturientei: femeia este izolată şi purificată. În aceeaşi sferă cu vărsarea de sânge şi contactul cu cadavrele se afla şi lehuzia. În Grecia era interzis ca o femeie să nască în incinta sacră a templelor, în Temenos. Şi dacă la alte popoare periculozitatea părea să aibă un grad deosebit de înalt în cazul avortului, la baza acestei convingeri stătea probabil ideea unei energii intrate în acţiune, dar neepuizate de procesul – întrerupt – al gestaţiei. De altminteri, Biserica romană şi cea anglicană au cunoscut o ceremonie specială, numită în franceză *relevailles*; ea trebuie considerată ca b „supravieţuire a vechii credinţe potrivit căreia o femeie care a adus pe lume un copil trebuie să fie dezinfectată, nu medical, ci religios (spiritual)”. Şi în materie de superstiţie populară continuă să subziste ici şi colo ideea „că dacă o femeie, după o naştere, nu a fost la biserică pentru a fi purificată, e deosebit de periculos pentru ea s-a iasă din casă” 82.

În toate acestea interesant este că latura ambiguă, periculoasă a substanţei feminine sub aspectul ei ocult apare raportată nu atât la potenţialitatea afroditică, cât la cea demetrică (maternă) a femeii. Şi o confirmare în acest sens e faptul că, potrivit unei tradiţii cvasiuniversale, tocmai în legătură cu menstrele – fenomen legat anume de posibilitatea maternă, nu de cea afroditică sau dionisiacă, a femeii – îşi dobândeşte ideea periculozităţii magice relieful maxim, aici vorbindu-se deseori de o influenţă capabila

81 Despre toate acestea, *ei.* G. Frazer, *The Golden Bough,* trad. it., Torino. 1950, vol. I, cap. XX, 3; vol. II, cap. LX, 3, 4, îndeosebi pp. 318 – 319.

82 E. Harding, *Les Mystères de la Femme,* Paris, 1953, p. 65.

nu numai să paralizeze sacrul, ci şi să lovească nucleul cel mai profund al virilităţii. Astfel, dacă în *Legile*

lui Manu se spune că înţelepciunea, vigoarea, forţa, potenţa şi energia vitală ale unui bărbat care se apropie de o femeie la menstruaţie dispar în întregime", există credinţa similară a populaţiilor indigene nord-americane că „prezenţa unei femei în această stare poate lua puterea unui bărbat sfânt" 83. La Roma, fecioarele cu funcţia de Vestale îşi suspendau această funcţie pe perioada menstruală; la mezi, bac-trieni şi parşi, femeile la menstruaţie erau obligate să nu se apropie de elementele sacre, mai cu seamă de foc; la grecii ortodocşi, le era interzis să se împărtăşească şi să sărute icoanele în biserică, aşa I după cum în unele regiuni din Japonia le este în mod sever interzis, să viziteze templele şi să se roage zeilor şi spiritelor bune – după *Nityakarma* şi *Padmâpurăna* în India circulă următorul precept: „[În această perioadă femeia] nu trebuie să se gândească la Dumnezeu şi nici la soare, jertfe sau rugăciuni". La evrei, în unele cazuri se avea în vedere chiar pedeapsa cu moartea pentru cel ce se unea trupeşte cu o femeie la menstruaţie; pentru zoroastrism, aceasta constituia un păcat pentru care nu exista iertare. Codicele islamic al lui Sidi Khebil spune: „Cel care pentru a-şi satisface propria plăcere se atinge de o femeie pe timpul menstruaţiei îşi pierde forţa şi liniştea spiritului". Un vechi dicton englezesc, citat de H. Ellis, sună astfel: „Oh menstruating woman, thourt a fiend | from whom all nature should be closely screened!" 84

Dintre toate, o deosebită valoare indicativă are concepţia indiană după care o femeie la menstruaţie, indiferent de castă, are în această perioadă substanţa unui paria, calitate ce se atenuează în ea numai pe măsură ce perioada se apropie de sfârşit. Faptul e interesant dacă ne amintim că, potrivit ideilor indiene, un paria, un om în afara castelor, reprezintă elementul haos sau elementul demonic, înfrânat direct proporţional cu ierarhia castelor superioare. În acest context, roenstruaţia are, aşadar, o

legătură neîndoielnică mai ales cu aspectul negativ al *manei,* al forţei misterioase purtate de femeie, conţinute în femeie: aspect ce se manifestă cu deosebire ca atare".

83 Balck Elk, *The Sacred Pipe,* Norman, 1953, p. 116.

84 Despre toate acestea: Ploss-Bartels. *Das Weib,* ed. cit., vol. I, pp. 324 fi urm., W, 335 – 351, 338 – 339; H. Ellis, *Studies in the Psychology of Sex,* vol. I, Philadel-<*», 1905, pp. 208 şi urm.; Harding, *op. cit.,* pp. 66 şi urm.

prin contrast, când interferează cu o sacralitate de tip viril într-ade-4 văr supranatural. Pe de altă parte, sângele menstrual a jucat un rol *M* magia descântecelor şi băuturilor de dragoste. În Evul Mediu euro-şi pean, utilizării lui în anumite poţiuni i se atribuia puterea de a-i face pe cei ce le consumă idioţi şi ipohondri, alteori frenetici şi smintiţi (sunt, mai mult sau mai puţin, aceleaşi efecte întâlnite de noi în patologia pubertăţii); amestecat în vin, se spune că ar fi făcut somnambuli, demenţi sau nebuni de dragoste85, în timp ce şi azi e îacă larg răspândită „superstiţia" după care sângele menstrual dat unui bărbat să-l poarte cu sine fără ştiinţ DUiaiţă femeie. Aceeaşi valoare extrem de instructivă o are o dublă tradiţie păstrată în rândul ţiganilor, şi anume că, pe de o parte, sângele menstrual amestecat cu anumite băuturi provoacă o neînfrânare datorită căreia cel în cauză nu mai poate renunţa să bea; în al doilea rând, că toate femeile care se duc să sărbătorească Sabatul pe... Muntele Lunii" îşi întăresc la şapte ani o dată pactul cu diavolul cu ajutorul sângelui lor menstrual86. Indiferent dacă toate acestea sunt sau nu pură superstiţie, semnificaţia lor e însă precisă în ceea ce priveşte ideea unei conexiuni între substanţa femeii, prin intermediul menstrelor sale, cu lumea unei magii nocturne (neapolinice), şi a unor posibile influenţe dezagregatoare şi nocive din punct de vedere psihic87. Să mai spunem o dată, interesant este că aici e vorba în

esenţă de un *sacrum* feminin conexat de aspectul matern al femeii. Fireşte, ca pentru tot ceea ce are caracter de *mana,* o anume ambivalenţă e atestată şi în cazul acesta. Forţei periculoase i se poate da eventual o întrebuinţare pozitivă. Astfel, încă Plinius88 a putut vorbi despre influenţe nu numai malefice, dar şi pozitive

83 Ploss-Bartels, *op. cit.,* p. 349.

86 H. von Wislocki, *Aus dem inneren Leben der Zigeuner,* Berlin, 1892.

87 Să arătăm în treacăt, în această ordine de idei, că un cercetător serios, ca H. Ellis *(op. cit.,* vol. I, pp. 213, 215 – 216) menţionează anumite fenomene cu caracter „metapsihic" atribuite prezenţei unor fete aflate în perioada menstruală, fenomene care în unele ţări neeuropene, de pildă în Annam, ar fi socotite de altfel destul curente (în acest sens, Ellis citează monografia dr. D.L. Laurent, „De quelque phénomènes mécaniques produits au moment de la menstruation", în *Annales de sciences psychiques,* septembrie-octombrie, 1893), dar care s-ar fi produs şi" Europa. În plus, Ellis relatează mărturii ale unor fete care afirmă că, în perioada critică, percep ca „o sarcină electrică". Nouă ne e cunoscut, pe de altă parte, că nu numai în popor, ci şi în unele medii ce practică în mod conştient magia sexuală, su>-gele menstrual continuă să fie utilizat ca ingredient.

88 Nat *Hist.,* VII, 13; XXVIII, 12.

atribuite menstrelor, pe baza unor puteri eficace asupra elementelor şi fenomenelor înseşi din natură. E menţionată folosirea lor în scop terapeutic în cazuri de *morbus comitialis* sau epilepsie. În *Getreuer Eckhart,* acelui *menstruum virginis primus* îi sunt atribuite virtuţi magice deosebite, cu referire evidentă la posibilităţile proprii oricărei puteri la prima sa manifestare, adică atunci când ea e încă oarecum în stare liberă. La vechi populaţii nordice, la finlandezi şi goţi, e atestat obiceiul de

a folosi sângele menstrual pentru a dobândi victoria în lupte, norocul la jocuri şi în chip de contra-farmece în peripeţiile navigaţiei89. În ansamblul tradiţiilor de acest gen prevalează însă aspectul negativ al Misterului Mamei, aspect care, perceput în mod obscur acolo unde a existat o senzaţie a esenţei principiului opus (căreia i s-ar putea asocia valenţele superioare ale simbolului falie), îi contrabalansează aspectul naturalistic luminos.

Pe alt plan există un fapt ce ar putea avea o semnificaţie profundă şi care se acordează exact cu tot ceea ce s-a spus până acum. În timp ce tot ce are legătură cu corpul femeii şi toate secreţiile feminine pot avea o putere erotică prin intermediul fluidului inerent lor, excepţie face de la aceasta materia menstruală. Sunt aproape inexistente cazurile în care sângele menstrual să nu aibă un efect hotărât antiafrodiziac asupra bărbatului. Poate nu e hazardat să ne gândim la culisele metafizice ale acestui fapt, pe temeiul ideii că, în timp ce potenţialitatea afroditică a femeii e cea care corespunde posibilităţilor de integrare, de vivificare şi chiar de depăşire extatică, posibilitatea sa maternă, avându-şi în menstre şi *în mâna* menstruală cea mai directă manifestare, este cea care prezintă un caracter exclusiv naturalist, fiind astfel incapabilă să activeze valenţele superioare existente în orice eros masculin.

38. Psihologia masculină şi psihologia feminină

La începutul acestui capitol am spus că din structurile mitologiei sexului se pot deduce principiile generale pentru o psihologie a bărbatului şi a femeii de tip nu empiric, ci deductiv şi normativ, adică pentru o psihologie care să considere trăsăturile morfologice

89 Ploss-Bartels, *op. cit.,* vol. I, pp. 350 – 352.

fundamentale ale naturii celei mai profunde, ale psihismului şi comportamentului indivizilor din cele două

sexe dincolo de orice variaţie, modulaţie sau distorsiune posibilă datorate unor factori accidentali şi ambientali. Ne vom aventura acum într-o explorare *i* rapidă şi sumară a acestui domeniu particular, întrucât în paginilej precedente am strâns destul material pentru a ne orienta în această J privinţă şi chiar pentru o cercetare cu mult mai vastă decât cea permisă de economia cărţii de faţă.

Se ştie că până-relativ de curând teologii catolici s-au întrebat dacă i se-poate recunoaşte femeii un suflet; după cât se pare, însuşii Augustin a declarat: *muli ei facta non est ad imaginem Dei,* şi în l 1555 încă a mai fost discutată teza *mulieres homines non sunt* (în I sensul că ele nu ar fi adevărate fiinţe umane, ci ar aparţine altei specii). Un motiv analog se regăseşte în Islam, în timp ce în tradiţia extrem-orientală se susţinea că în „Pământul Pur", în aşa-l numitul Paradis Occidental, nu ar exista femei, deoarece femeile] vrednice să fie primite acolo ar fi fost mai înainte „renăscute" cal bărbaţi: ceea ce echivalează mai mult sau mai puţin cu proble*mai* pusă în discuţia Conciliului de la Mâcon, şi anume dacă, în ziua-n resurecţiei trupului, femeile merituoase, înainte de a trece în împărăţia cerurilor, nu ar trebui transformate în bărbaţi. Există o; anumită corespondenţă între idei de genul acesta şi cele expuse de către Platon în *Timaios,* unde se spune că e posibil ca, prin regresiune, prin identificarea principiului său spiritual cu elementul sensibil şi senzual, un bărbat, în loc să se întoarcă la entitatea uranică din care provenea, să reapară pe pământ ca femeie.

În toate acestea e ceva mai mult decât o simplă extravaganţă interesantă doar ca o curiozitate istorică. Până şi în zilele noastre3 un Otto Weininger a reluat unele idei similare în interesanta sa. aplicaţie a filosofiei transcendentale a lui Xant la psihologia sexe-l lor. Principiile expuse în cursul capitolului precedent pot lămurii «starea efectivă de lucruri. În măsura în care reflectă esenţa eter? nului feminin, fiecare femeie aparţine

ontologic „naturii”, în sensul” cel mai vast, „cosmic”, nu doar material, al termenului (ca în grecescul cpuaiq). În schimb, în fiecare bărbat, în măsura în care el încarnează principiul opus, se găseşte virtualmente, pe lângă „natură”, ceea ce transcende natura, ceea ce e superior şi anterior Diadei. Când se spune că femeii îi lipseşte un suflet, nu se exprimă nimic altceva decât asta, dar formularea se pretează, fireşte.

echivocului. Dacă luăm cuvântul „suflet” în accepţiunea originară de *yvz”,* şi de principiu al vieţii, ar trebui de fapt să spunem că femeia nu numai că are un suflet, ci că ea este prin excelenţă „suflet”. Ceea ce ea nu are de la natură dacă este pe de-a-ntregul femeie, dacă e „femeie absolută”, sau nu are în ceea ce este femeie în ea, şi nu bărbat – nu este sufletul, ci *spiritul (vovq,* iar nu *yo %T\):* prin *spirit* trebuind să se înţeleagă aici tocmai principiul supranatural; şi teologia catolică tocmai la acest principiu se referă când vorbeşte de „suflet” şi când susţine că, spre deosebire de femeie, bărbatul e făcut după chipul lui Dumnezeu. S-a spus: „Spiritul este în noi principiul masculin, senzitivitatea cel feminin”. 90 Asupra senzitivităţii vom reveni. Punctul ferm câştigat până una alta este acela că femeia e parte a „naturii” (metafizic vorbind, ea e manifestarea principiului însuşi al acesteia) şi afirmă natura, pe când în bărbat, fiinţa născută sub formă masculină merge *tendenţial* dincolo de natură.

Weininger pare a fi mai radical atunci când îi tăgăduieşte femeii nu numai sufletul, ci şi „Eul” şi „fiinţa”, afirmând că eşti bărbat sau femeie după cum ai sau nu fiinţă91. Toate aceste susţineri au un caracter misogin scandalos şi paradoxal numai ca urmare a altui echivoc terminologic. De fapt, când Weininger vorbeşte despre Eu, el are în vedere, în perspectivă kantiană, nu Eul psihologic, ci eul numenal sau transcendental care se află deasupra întregii lumi a fenomenelor (în termeni metafizici s-ar

spune: deasupra întregii manifestări cosmice, ca în indianul *ātma),* iar când vorbeşte despre fiinţă, el are în vedere fiinţa absolută, în comparaţie cu care întreaga realitate naturală şi empirică, pentru un Parmenide nu mai puţin decât pentru Vedănta, este nefiinţa.

Că apoi bărbatul – fiecare bărbat – ar poseda în fapt şi în act acest Eu şi această fiinţă, aceasta e cu totul altă chestiune. Putem chiar spune cu siguranţă că, practic vorbind, în copleşitoarea lor majoritate, e ca şi cum bărbaţii nici nu ar avea un asemenea principiu. Dar faptul că, din punct de vedere ontologic, bărbatul e conexat cu acel principiu, chiar dacă nu e deloc conştient de aceasta, faptul că, aşa cum s-ar exprima tradiţia extrem orientală… Cerul" e cel care-i produce pe bărbaţi – un atare fapt e deter

90 Filon din Alexandria, *De off. mundi,* 165.

91 Otto Weininger, *Geschlecht und Charakter,* Wien, ed. a 17-a, 1918, pp. 388, 398 – 399, 404 – 406.

minant pentru orice psihologie masculină şi pentru posibilităţile l deschise în principiu bărbatului ca atare, indiferent dacă el uzează] sau nu de ele. Femeia absolută nu numai că nu posedă acel Eu, dar nici măcar nu ar şti ce să facă cu el, ea nu-l poate nici măcar concepe, iar dacă l-ar avea, el ar acţiona extrem de disturbator faţă de fiecare exteriorizare a naturii ei celei mai profunde.

De altfel, un asemenea statut ontologic nu prejudiciază deloc scopul pe care femeile, în unele epoci, şi mai cu seamă în epoca 1 actuală, şi-l pot alege ca obiect al revendicărilor lor eronate: un Eu „intelectual" şi practic în accepţiunea curentă femeia şi-l poate 1 constru i aproape la fel de bine ca şi bărbatul, dar ca pe o stratificare suprapusă naturii ei celei mai profunde. Lăsând la o parte ceea § ce poate deriva dintr-o orientare de acest gen, în civilizaţii diferite ca tip de cea modernă, menţionată „naturalitate" (a-ţi „natură" consubstanţială a femeii nu>i-

a închis, de altfel, accesul la funcţii 3 cu caracter sacru, despre care vom mai vorbi, corespunzând unor i vocaţii cu mult mai interesante decât acelea pentru care s-au agitat atâta feministele occidentale. Când am vorbit despre Misterele! Mamei, am relevat însă că limita „cosmică" nu e îndepărtată cui ajutorul lor. Astăzi nu e uşor să conştientizăm acest punct fundai mental al ontologiei sexelor. Realitatea este că azi omul nu mai are nicio idee despre ceea ce e cu adevărat supranatural şi, ca urmare, tipul bărbatului absolut a dispărut aproape în întregime. Limite alteântiva perfect limpezi au devenit în zilele noastre, prin regre-isiune, extrem de labile.

Simbolismul Apelor şi al variabilităţii lunare care, după cuna s-a văzut, are o relaţie esenţială cu arhetipul feminin, furnizează şi cheia psihologiei celei mai elementare a femeii. Încă de pe acum trebuie să relevăm însă un punct fundamental de ordin general:! caracteristicile de care vom vorbi în cele ce urmează nu privesci persoana ca atare; nu sunt „calităţi ale caracterului" sau „calităţi morale" de care ar fi răspunzător fiecare individ feminin în partei3 e vorba, dimpotrivă, de elemente obiective care acţionează în indj – „vizi aproape la fel de impersonal ca proprietăţile chimice prezentate de o substanţă dată. Acţionând în mod mai mult sau mai puţin precis şi constant, e vorba efectiv de o „natură proprie", faţă de care – şi aceasta trebuie s-o spunem încă de pe acum – nu are niciun sens să formulăm judecăţi de valoare, să vorbim despre „bine" sau „rău".

— PSIHOLOGIA MASCULINĂ ŞI FEMININĂ 237

Acestea fiind spuse, ar fi banal să ne oprim asupra instabilităţii, asupra inconsecvenţei şi nestatorniciei naturii feminine (şi ale celei masculine, ori de câte ori „bărbatul are ceva de femeie în sine) ca efecte ale naturii „umede" (apoase) şi „lunare" a femeii. Această „deducţie existenţială" a fost şi ea cunoscută unor autori medievali. Astfel, Cecco d'Ascoli dă următoarea explicaţie pentru

lipsa de „fermitate” a femeii, pentru felul ei de a se mişca „ba ici, ba colo, ca vântul”: „E umedă din fire fiecare – şi umedul nici forma nu-şi păstrează” – şi nu altei cauze îi atribuie tot el şi altă trăsătură feminină de care ne vom ocupa curând: „Din fire-n ea credinţa falsă este”. 92

De altfel, aici ne putem referi şi la natura emotivităţii şi la prevalenta, în psihologia feminină, tocmai a părţii emotive, care prezintă caracteristici pasive, „lunare” şi discontinue. Ca o contraparte fiziologică, marea mutabilitate a expresiei faciale feminine, de suprafaţă însă, este mutabilitatea unei măşti, fără un corespondent profund, care de altminteri ar fi imposibil. E vorba oarecum de unde superficiale mobile care nu „se imprimă” în fizionomie, aşa cum se întâmplă cu masca bărbătească: mai multă mobilitate decât adevărata expresivitate caracterologică, în relaţie cu o mai mare excitabilitate neuro-musculară (să ne gândim la felul de a roşi ca şi la cel de a surâde ale femeilor). Şi tot din acest motiv arta în care femeile excelează cel mai mult este teatrul, iar în fiecare actor există întotdeauna ceva feminin93.

Într-un context mai vast, trebuie să luăm în considerare ceea ce derivă, pentru femeie, din faptul că reflectă cosmicul feminin sub aspectul său de materie ce primeşte o formă care îi este exterioară, pe care ea nu o produce din interior (*natura naturata* sau *natura signata*). În planul psihologic uman, de aici provine marea plas

*91*M. Alessandrini, *Cecco d’Ascoli,* Roma, 1955, pp. 169 – 170. J. Sprenger merge mai departe: în *Malleus Male ficarum* (I, 6) derivă *focmina* din *le* şi *minus, quia semper minorum habet et servat Edem.*

93 H. EUis, *Man and Woman,* Londra, 1894, trad. it., Milano, f. d., pp. 354 – 357, 381 – 382. E semnificativ ceea ce privitor la surâsul feminin, spune o scriitoare daneză, Karin Michaelis: „În surâs se oglindesc cele mai mari Virtuţi ale noastre, *dar şi marele nostru vid interior”.* Ea

adaugă că „nu a fost încă scrisă o istorie a surâsului”; ar putea-o scrie doar o femeie, dar nu o va face niciodată, „din solidaritate cu celelalte femei” (citat de F.O. Brachfeld, *Los complejos de inferioridad de la mujer,* I, XV).

ticitate, credulitate, sugestionabilitate şi adaptabilitate a psihismului feminin, disponibilitatea femeii de a accepta şi asimila idei şi forme ce-i vin din exterior, cu o eventuală rigiditate subsecventă datorată tocmai pasivităţii angajării: calitate, aceasta din urmă, susceptibilă şi să se manifeste în termeni de conformism şi conservatorism. Se explică astfel aparentul contrast inerent faptului că în timp ce, pe de o parte, natura feminină e inconstantă, pe de alta, **sociologiceşte,** femeia manifestă cu prevalentă tendinţe neofobe şi conservatoare94. În domeniul mitului, poate avea o legătură cu **aceasta** faptul că figurate precumpănitor sub formă de figuri femij nine de tip demetric sau teluric au fost divinităţile ocrotitoare şi **răzbunătoare** ale obiceiurilor şi legii – ale legii sângelui şi pământului, nu ale celei uranice. Aceeaşi situaţie se repetă însă şi pe plan biologic. Încă Danvin observase că femela tinde să conserve tipul mediu, al speciei şi să readucă totul la el, pe când masculul e carac-l terizat printr-o mai mare capacitate de variaţie fizico-anatomică. Ne găsim, aici, în faţa a doua tipuri opuse de mutabilitate: una, i inconstanţa feminină, este cea care provine din principiul Matei nal şi plastic, şi are drept contraparte forţa de inerţie, fixitatea statică, o dată ce materia a fost „informată” (aspectul „demetric” al femininului, opus celui afroditic); cealaltă, mutabilitatea masculină, e legată în schimb de principiul „seminal” creativ, de un principiu al activităţii în sens propriu şi liber. Contradicţia dintre; cele două aspecte ale naturii feminine – instabilitate şi nestatornicie alături de

conservatorism – nu e, aşadar, decât aparentă. I Weininger e poate unicul autor care, în materie de psihologie a sexelor, s-a ridicat dincolo de planul expunerilor banale ale auto-Jrilor moderni ce au atacat subiectul acesta. La el ne putem referi] încă o-dată în legătură cu alte câteva puncte esenţiale. Weininger a stabilit în primul rând o relaţie organică între memorie, logică şi etică pe baza raportului pe care tustrele îl au cu „Eul transcendental". Aceasta priveşte în esenţă psihismul bărbatului absolut... „Fiinţa" tinde să-şi conserve propria unitate în lumea devenirii; în plan psihologic, aceasta se exteriorizează în memorie, care, în terl

94 Cf. P.J. Moebius, *Ober den pshysiologischen Schwfachsinn des* ***Weibes,*** **Halleja** 1905, p. 18: „Aşa cura animalele din timpuri imemoriale acgonează mereo la fel,» şi neamul omenesc ar fi rămas în stadiul său originar dacă ar fi existat numai femeile".

menii unei funcţii sintetice, se opune dispersării conştiinţei în multiplicitatea fluidă şi instantanee a conţinuturilor sale; în plan intelectual, acelaşi impuls se manifestă în logică, aceasta având drept bază principiul identităţii A = A, iar ca ideal, readucerea diversităţii la unul. Astfel, atât memoria cât şi logica au o valoare etică normativă, pentru că exprimă rezistenţa fiinţei, strădania ei de a sta dreaptă, identică sieşi, şi de a se reafirma în fluxul fenomenelor interne şi externe. După Weininger, în femeia absolută, lipsită cum este de „fiinţă", nu ar exista nici memoria, nici logica, nici etica; ea nu cunoaşte niciun imperativ logic, niciun imperativ etic; nu cunoaşte, cu atât mai puţin, determinarea, acţiunea imperioasă şi rigoarea purei funcţii intelectuale a judecăţii, care prezintă un caracter evident masculin95. Se cuvine să aducem ia toate acestea unele precizări. Bergson a relevat existenţa a două forme distincte de memorie, una „vitală", conexată cu „durata", adică cu fluxul experienţei trăite (este memoria

care e legată *şi* de subconştient, prin care, în anumite momente, ies la suprafaţă neaşteptat şi involuntar amintiri extrem de îndepărtate şi, în cazul unui pericol de moarte, se poate chiar revela instantaneu întregul conţinut al unei existenţe), cealaltă determinată, organizată şi dominată de către partea intelectuală a propriei fiinţe. Tocmai acest al doilea fel de memorie îi lipseşte femeii, datorită naturii sale „fluide" şi lunare, în timp ce cu prima poate fi mai bine înzestrată decât bărbatul. Acestei memorii îi lipseşte însă semnificaţia etică, de care am vorbit mai sus, fapt datorat nu prezenţei, ci absenţei unui „Eu transcendental".

În ceea ce priveşte logica, trebuie să avem în vedere două accepţiuni ale ei. Nu e vorba de logica curentă, pe care femeia, la nevoie, ştie să o folosească „instrumental" cu o indiscutabilă abilitate şi subtilitate, deşi nu frontal, ci polemic şi evaziv, ca într-o luptă de gherilă, într-un mod foarte apropiat de sofistică. E vorba, dimpotrivă, de logica înţeleasă ca expresie a unei iubiri pentru adevărul pur şi pentru coerenţa interioară, care duce la un stil riguros şi impersonal de gândire, constituind, pentru bărbatul absolut, un fel de imperativ lăuntric. De această logică femeia e aproape incapabilă, căci ea nu o interesează defel. Ca surogat o servesc-intuitivitatea şi senzitivitatea, atitudini, acestea, legate de

93 *Op. cit.,* partea a II-a, pp. 183 şi urm., 191, 239 – 240.

elementul fluid al vieţii, de aspectul ei *yin* – în opoziţie cu formele precise, ferme, luminoase, apolinice (deseori însă şi aride) ale voiJq-ului şi ale AOioq-urui, ale principiului intelectual masculin. Pare a fi îndreptăţită afirmaţia lui Weiningef, şi anume că femeia absolută ignoră imperativul etic. Etica în sens categoric, ca lege interioară pură, detaşată de orice conotaţie empirică, eude-monistică, sensibilă, sentimentală şi personală, femeia, ca femeie „o va ignora totdeauna. Tot ceea ce într-o femeie poate avea

caracter etic este inseparabil de instinct, de sentiment şi de sexualitate: de „viaţă”. Nu are nicio legătură cu „fiinţa” pură. Ca atare, prezintă aproape întotdeauna un caracter naturalist sau este subtil marea unui conţinut naturalist, după cum vom vedea când vom vorbi despre etica tradiţională a mamei şi a iubitei. Oricum, nu se poate vorbi de etică, ci, cel mult, de morală: ea este, la femeie, ceva de suprafaţă, preluat din lumea bărbatului, adeseori doar ceva conformist. Observaţia e valabilă, de exemplu, în legătură cu ideile feminine despre onoare şi „virtute” şi pentru multe altele ţinând de „etica socială”, care nu e o adevărată etică, ci simplu obicei (am vorbit deja despre femeia dernetrică în calitatea ei de păzitoare a obiceiurilor). Femeia poate chiar aprecia la bărbat unele calităţi cu valoare etică: rareori justiţia, dar deseori eroismul, capacitatea de decizie şi de comandă, în unele cazuri chiar şi o dispoziţie ascetică; judecă totuşi destul de superficial cine nu vede că recunoaşterea feminină nu se adresează elementului etic intrinsec al unor asemenea comportamente, ci mai degrabă unui element al lor ce se traduce prin calităţi personale sexualmente atractive la un bărbat anumit. Cu alte cuvinte, aceste calităţi nu se adresează eticii femeii, ci sexualităţii ei.

Că înclinaţia spre minciună e o trăsătură esenţială a naturii feminine e un fapt recunoscut în orice timp şi loc de însăşi înţelepciunea populară. Weininger atribuie această trăsătură tot absenţei, la femeia absolută, a unei „fiinţe”. În fapt, se poate vedea în aceasta o dispoziţie care constituie o posibilă consecinţă particulară a labilităţii existenţiale a femeii, labilitate reflectând-o pe cea a „materiei prime”, î) Xrj, care, după Platon şi Aristotel, este principiul „diversului” al nonidenticului, al schimbării şi an „diferenţei”. Weininger notează că pentru bărbat nimic nu e mai deconcertant decât faptul că, întrebând-o pe o femeie prinsă cu I minciuna: „De ce minţi?”, vede că ea nu pricepe întrebarea, rămâne

uluită sau încearcă să-l liniştească printr-un zâmbet sau izbucneşte în plâns96. Ea nu înţelege cu alte cuvinte latura etică, transcendentală, a minciunii, cea prin care minciuna reprezintă o leziune a „fiinţei" şi, aşa cum s-a recunoscut în Iranul antic, constituie o culpă mai gravă decât omorul. E o inepţie să explicăm această trăsătură a femeii prin factori sociologici: minciuna, pretind unii, ar fi „arma naturală" utilizată pentru propria apărare de către cel mai slab, prin urmare şi de către femeie, într-o societate în care, vreme de secole, a fost ţinută în subordinea bărbatului. Adevărul este că femeia pură e înclinată să mintă şi să se prezinte aşa cum nu este chiar când nu are de fapt nevoie s-o facă; nu e vorba de o „a doua natură" dobândită socialmente în lupta pentru existenţă, ci de ceva anume în legătură cu natura ei cea mai profundă şi mai nealterată. Cum femeia absolută nu simte cu adevărat minciuna ca pe un păcat, tot aşa pentru ea – spre deosebire de bărbat – a minţi nu este un păcat, nu e o cedare interioară şi o încălcare a propriei legi existenţiale. Este o eventuală contraparte a plasticităţii şi fluidităţii proprii. Putem înţelege astfel perfect un personaj ca acela despre care spunea Barbey d'Aurevilly: „Ea practica minciuna până acolo, încât făcea din ea un adevăr, atât era de simplă şi naturală, fără efort şi fără afectare". E absurd ca femeia să fie judecată cu valorile bărbatului (ale bărbatului absolut), chiar şi în cazurile în care, călcându-şi pe inimă, ea lasă impresia că le urmează şi chiar crede sincer că le urmează.

39. Femeia ca mamă şi femeia ca iubită

S-a spus că din punct de vedere metafizic masculinul, în domeniul manifestării şi al „naturii", este, într-adevăr, corelativul complementar al femininului, dar că dincolo de asta el reflectă caracterul a ceea ce este anterior şi superior Diadei. Pe plan omenesc de aici rezultă că în timp ce toate raporturile bazate pe Diadă au pentru femeie un

caracter esenţial şi îi epuizează legea naturală a fiinţei sale, lucrurile nu stau deloc aşa pentru bărbat, în măsura în care este cu adevărat bărbat. Aceste raporturi sunt cele sexuale în sens restrâns şi raporturile de la mamă la fiu. Nu pe nedrept în orice

%*Op. cit., p.* 191.

242 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

civilizaţie superioară bărbatul nu a fost considerat cu adevărat bărbat atâta timp cât el rămâne supus acestei duble obligaţă obligaţia faţă de mamă şi obligaţia faţă de femeie, epuizându-şi jfl sfera corespunzătoare sensul propriei sale existenţe. Am arătat *M* şi în „riturile de trecere" sau ale pubertăţii, practicate de popoarele primitive, consacrarea virilităţii şi ataşarea la o „societal B bărbaţilor" se prezentau ca o depăşire a acelei sfere naturalisM Rahila biblică spune: „Dăruieşte-mi un fiu, altfel mor". Există texte budiste care pun în evidenţă „neînduplecarea" femeiij privinţa maternităţii şi a sexualităţii, de care; niciodată nu satură" 97. Şi nu atât ca persoană, cât dintr-un impuls metafi; femeia va tinde întotdeauna să-l readucă pe bărbat sub ju; mamei sau al sexualităţii.

Referitor la sexualitate, Weininger are dreptate când îi carae rizează pe bărbat şi pe femeie spunând că femeia absolută numai sexualitate, pe când bărbatul veritabil „este sexual şi altejs în plus". Şi împreună cu el putem recunoaşte semnificaţia siH bolică profundă pe care o are faptul anatomico-somatic că în timp ce organele sexuale apar la bărbat drept ceva circumscris, separat şi aproape adăugat din exterior corpului, la femeie ele pătrund în adâncul cărnii celei mai intime. Deoarece la bărbat existJM anumită distanţă de sexualitate, el „ştie" despre ea; femeia poate să nu fie conştientă de ea şi să o nege, datorită faptului că ea n este altceva decât sexualitate, ea e sexualitatea însăşi 98. O denumire indiană a femeii este, într-adevăr, *kSmini,* adică „aceea care e făcută din

dorinţă", ceea ce reprezintă echivalentul vechii sentinţe occidentale: *toată mulier sexus.* Are legătură cu aceasta caracterul provocator pe care, fără cea mai mică intenţie, îl prezintă foarte des unele femei foarte tinere şi „inocente", chiar fete mici. Trebuie să remarcăm apoi, într-un context asemănător, un narcisism special, aproape inconştient, prezent în fiecare femeie: este senzaţia potenţialului de plăcere şi savurarea ei, imaginându-şi această plăcere, fie şi în afara oricărei relaţii sexuale efecture. De altfel, şi aici are dreptate EUis când spune că, în timp ce femeia, graţie sexualităţii şi maternităţii, înfloreşte şi-şi transpune în act propria fiinţă, la bărbat nu se poate vorbi de un corelativ al acestei

«7*Jătaka,* LXI; *Ariguttara-nikâya,* II, 48.

98 Weininger, *Geschlecht und Charakter,* ed. cit., pp. 113, 115, 116.

Împrejurări (noi am adăuga: afară de cazul când ar realiza într-un fel oarecare dimensiunile superioare ale experienţei sexului); pe linia afroditică, reacţia bărbatului poate fi şi o anumită devirilizare, chiar dacă facem abstracţie de faptul ocult, despre care vom vorbi mai jos (§ 40) 99. Pe linia demetrică s-a relevat, în sfârşit, că dorinţei obscure şi predominante pe care o nutreşte femeia de a fi mamă nu-i corespunde, la bărbat, o nevoie la fel de elementară de a fi procreator. Când există, la bărbat această dorinţă aparţine unui plan diferit, ce nu mai are caracter naturalist, mai mult etic decât naturalist (ideea dominantă de perpetuare a neamului, a familiei sau castei etc).

Proprie femininului cosmic este, după cum am văzut, ceea ce grecii numeau „eteritatea", adică raportarea la altul, eterocen-trismul. În timp ce masculinului pur îi este propriu să-şi aibă în sine propriul principiu, femininului pur îi este propriu, îi este firesc să-şi aibă în altcineva propriul principiu. Pe plan psihologic rezultă de aici

caractere foarte vizibile ale femeii în viaţa obişnuită: viaţa feminină e aproape întotdeauna lipsită de o valoare proprie, ea se raportează la altul fie în tot ceea ce înseamnă vanitate, fie în nevoia femeii de a fi recunoscută, remarcată, adulată, admirată, dorită (această tendinţă extrovertă e asociabilă cu acel „priveşte-în-afară" atribuit în temei metafizic Sakţi-ei). Şi regimul curţii, al galanteriei, al complimentului (chiar nesincer) ar fi de neconceput dacă am face abstracţie de baza obligatorie constituită tocmai de această trăsătură congenitală a psihismului feminin, de care bărbatul, pretutindeni şi oricând, a fost obligat să ţină seama. Că valorile eticii feminine sunt foarte diferite de cele ale eticii masculine se vădeşte, s-a spunem în treacăt, şi din faptul că o femeie ar trebui să-l dispreţuiască pe bărbat pentru un asemenea comportament adulator deseori adoptat pentru a nu obţine de la ea nimic decât trupul. Se întâmplă însă exact contrarul.

Nu în alt sens, dar pe un plan mai puţin frivol, se definesc cele două posibilităţi fundamentale ale naturii feminine, corespunzând una arhetipului afroditic şi cealaltă arhetipului demetric: femeia ca iubită şi femeia ca mamă. Şi într-un caz, şi în celălalt, e vorba

99 Cf. H. Ellis, *op. cit.,* vol. II, p. 199: „That [sexuai] emotion which, one ls tempted to say, oft unmans the man, makes the woman for the firsţ lime truly herseif".

de o existenţă, o valoare, o dobândire a unei confirmări de sine funcţie de altul: în funcţie de bărbatul iubit pentru îndrăgostită, în funcţie de fiu pentru mamă. În aceasta se împlineşte pe planul profan (dar se va continua în mare măsură şi pe cel sacru) existent»; femeii şi, deontologic, prin acestea i se definesc legea şi eventual etică, în cadrul tradiţiei.

Încă o dată, îi datorăm lui Weininger o descriere clasică tip<îi logico-existenţială a acestor două posibilităţi

fundamentale afl feminităţii. Numai că se impune, ca în ansamblul tuturor afirmaţiilor acestui autor despre femei, la fel şi în respectiva caracte» zare, să izolăm unele distorsiuni produse de un complex al său inconştient de misoginism pe bază cvasipuritană. Weininger vede tocmai în „prostituţie", într-adevăr, posibilitatea feminină de bază opusă celei materne, fapt ce conferă o semnificaţie peiorativă şi; degradată unei asemenea posibilităţi. Fundamental e însă vorba de tipul pur al iubitei şi de vocaţia feminină corespunzătoare –, prostituţia profesională neintrând în discuţie altfel decât într-un mod foarte subordonat şi condiţionat, deoarece ea poate fi impusă de anumite situaţii ambientale, economice şi sociale, fără a coreM punde vreunei dispoziţii interioare. Cel mult, aici s-ar putea vorbi de tipul hetairei antice şi orientale: adică de femeia „dionisiacă". Antiteza, antagonismul dintre atitudinea veritabil afroditică a femeii şi cea maternă constituie o realitate pe care fiecare bărbat adevărat o sesizează numaidecât. În fundamentul lor ontologic, cele două tipuri opuse se conexează cu cele două stări principale ale „materiei prime", cu starea ei pură, amorfă din puncă de vedere dinamic, şi cu starea sa de forţă a vieţii legată de o formă, orientată către o formă, nutritoare a unei forme. O dată clarificat acest punct, caracterizarea diferenţială a lui Weininger este exactă: raportul cu procreaţia şi cu copilul e ceea ce deosebeşte cele două tipuri. Tipul „mamă" îi caută pe bărbat pentru copil, tipul „iubită" îl caută pentru experienţa erotică luată în sine (în formele inferioare: pentru „plăcere"), într-un complex care nu ţine seama <*M* prăereaţie şi care e dorit în şine şi pentru sine. Astfel, tipul matern se încadrează în mod specific în ordinea naturală – dacă vr JB să ne raportăm la mitul biologic, se poate spune că el se fi drează în legea şi în finalităţile speciei –, pe când tipul P „iubită" iese oarecum, din această ordine (simptom aş sterilitatea adesea întâlnită la tipul iubitei pure şi al

„prostijM

atei”) 100, e mai puţin decât un principiu propice şi afirmativ al vieţii terestre, fizice, e un principiu ce-i este potenţial adversar, am spune noi: datorită conţinutului virtual de transcendenţă propriu desfăşurării absolute a erosului101. Astfel, oricât de şocant ar putea apărea din punctul de vedere al moralei burgheze, nu ca niamă, ci ca amantă se poate apropia femeia în mod natural, adică nu pe baza unei etici (cum s-ar spune), ci lăsând pur şi simplu să acţioneze şi activând o dispoziţie spontană a esenţei sale, de un ordin superior. Afirmaţia însă că, în timp ce tipul matern ar simţi în acuplare o potenţare a existenţei, femeii de tip opus i-ar fi proprie dorinţa de a se simţi distrusă, de a se simţi anulată şi strivită de plăcere, se bazează pe un echivoc102. Ea este inexactă dintr-un dublu punct de vedere. În primul rând, pentru că, aşa cum s-a văzut în mod exhaustiv, „delirul moral al dragostei”, ca dorinţă de a distruge şi de a se distruge într-un extaz, e comun, în orice formă superioară şi intensă de experienţă erotică, atât bărbatului, cât şi femeii. În al doilea rând, pentru că menţionată dispoziţie a iubitei priveşte cel mult straturile psihice de suprafaţă, în cazul substanţei „Fecioară” sau „Durgā” a femeii afroditice fiind valabil, pe un plan mai profund, contrarul: aşa cum vom vedea în curând.

Indiferent însă dacă e vorba de tipul mamei sau de tipul iubitei, la femeie este caracteristică o angoasă existenţială mai mare decât cea a sexului opus, oroarea de singurătate, sentimentul unui vid neliniştitor când nu are şi nu posedă un bărbat. Realităţile sociale

100 Putem aminti aici versurile lui Baudelaire, ca un presentiment al arhetipului „durgic”: „Et dans cette nature étrange et symbolique / Ou l ange inviole se mele au sphynx antiqiie… / resplendit a jamais… / la froide majeşte de la femme sterile”.

101 Weininger, *op. cit.,* cap. X *passini,* şi îndeosebi pp. 280 şi urm., 287, 304, 310 – 311: „Viaţa fizică şi moartea fizică, ambele unite într-un mod atât de miste-nos în coit, se împart între femeia ca mamă şi femeia ca prostituată". Insistând în legătură cu „prostituata", Weininger (p. 312) remarcă semnificaţia faptului că prostituţia e ceva ce apare numai printre fiinţele umane", ea fiind absentă din orice spetie animală. Acest fapt este pus în legătură tocmai cu potenţialitatea

…Sivaică" a tipului pur al iubitei. Un tratat atribuit lui Albertus Magnus (De *secretis „lulierum)* menţionează, descriind tipul de femeie căreia-i place acuplarea, ca spe «fiice, lipsa sau neregularitatea menstrelor, absenţa laptelui atunci când femei de acest tip devin mame, pe lângă o înclinaţie către cruzime: punct, acesta din urmă, asupra căruia vom reveni.

102 Weininger, *op. cit.,* p. 307.

şi chiar economice, care deseori par a constitui fundamentul! acestei senzaţii, sunt în realitate numai circumstanţe declanşatoarel nu determinante. Rădăcina cea mai profundă e însă tocmai „eteritatea" esenţială a femeii, sentimentul „materiei", al Peniei, care,} fără „celălalt" *(heteros),* fără „formă", este nimic, drept care, lăsată singură cu sine însăşi, trăieşte groaza de nimic. Citându-l pentru ultima dată pe Weininger, el are dreptate să reducă la acest conţinut metafizic până şi un comportament frecvent al femeii *în* cursul acuplării, spunând: „Momentul suprem din viaţa femeii, cel în care i se revelează fiinţa primordială, plăcerea elementară, el momentul când simte că se scurge în ea sămânţa bărbătească: f atunci îl îmbrăţişează pe bărbat şi-l strânge cât poate: este plăcerea supremă pasivităţii… materia care este formată şi nu vrea să abandoneze forma, vrea să o lege veşnic de sine". 103 Nu alfae însăţ şi comportarea femeii celei mai apropiate de tipul Durgā atunci şi când, în

aceeaşi clipă, nu-l strânge în braţe pe bărbat, ci e aproape imobilă şi pe faţa-i se desenează trăsăturile unui extaz ambiguul având ceva din surâsul indefinibil al unor Buddhaşi şi al anumitor capete khmere. Acesta e momentul în care ea culege ceva mai mult decât sămânţa materială, absoarbe *vârya,* virilitatea magică, fiinţa masculinului. Aici se pune problema calităţii aspiratoare, a acelei „morţi sugătoare ce vine de la femeie", despre care, cu Meya rink, s-a vorbit în legătură cu aspectul ocult al oricărei acuplări trupeşti comune: aspect ce-şi poate găsi manifestarea simbolică şi reflexul chiar şi în exterioritatea somatică şi fiziologică.

Într-adevăr, când D'Annunzio, în legătură cu unul din persoj najele sale feminine, spune: „Ca şi cum tot corpul femeii ar fi dobândit calitatea unei guri care suge" (în *II Fuoco),* este vorba de ceva ce nu se realizează numai pe planul subtil, dând naştere şi practicii erotice de *fellatio,* ca gest care exprimă poate cel mai. bine esenţa ultimă a naturii feminine. În realitate, anticii recunoscuseră deja o participare activă specială a femeii în acuplare, şi Aristotel a vorbit de un mod al ei de a aspira fluidul serginal104.

103 *Ibid.,* p. 402.

104 Din punct de vedere subtil, nu e vorba de sămânţa materială, ci anume <W corespondentul ei imaterial. Paracelsus *(Opus Paiamimm,* III, II, 5) spune: „În uter a fost pusă o forţă atractivă care e ca un magnet, şi ea atrage sămânţa"; el deosebeşte sămânţa de spermă: „uterul separă sperma de sămânţa, respingând sperffl»

geluată pe la jumătatea secolului trecut de către Fichstedt, această teorie e astăzi recunoscută de mulţi ca fiind exactă în latura ei fiziologică: se admite existenţa unor contracţii ritmice ale vaginului şi ale uterului ca într-o operaţie de aspirare sau sugere, existenţă unui automatism spasmodic cu un peristaltism al său special, bazat pe unde tonice speciale cu ritm lent, sub forma

întocmai a unei absorbţii prin aspirare sau sugere. Un asemenea comportament somatic e confirmat actualmente numai la un grad înalt de sexuare a femeii, chiar dacă anticii, râu fără motiv, îl considerau drept un fenomen general. Trebuie să reţinem în fapt că de-a lungul istoriei s-a produs un soi de atrofie chiar fiziologică a ceea ce, la femeie, putea corespunde cu o sexuare completă sau cu o aproximare maximă de „femeia absolută" 105. Aşa se face că la femeile orientale, în rândul cărora s-a păstrat în cea mai mare măsură tipul antic, respectivul comportament fiziologic în acuplare este încă aproape normal şi se îmbină cu posibilităţi fiziologice devenite extrem de rare printre europencele moderne, în timp ce erau probabil prezente şi la femeile occidentale din Antichitate106. Este vorba, aici, de un simbol fizic sau de o reverberaţie a unei semnificaţii esenţiale. Asimilarea prin sugere, pe şi reţinând sămânţa". Pe această bază, Paracelsus se ocupă şi de condiţiile transbiologice ale fecundării. În privinţa distincţiei menţionate adineauri, putem compara cu ceea ce spune, deşi într-un domeniu mai general, Cosmopolitul *(Novum Lumsn Chemicum,* Paris, 1669, p. 37): „Aşa cum am spus în mai multe rânduri, sperma e vizibilă, dar sămânţa este, aşadar, un lucru invizibil şi aproape ca un suflet viu care nu se găseşte în lucrurile moarte".

105 Astfel, în Orientul antic a putut fi valabilă afirmaţia că „senzualitatea femeii e de opt ori mai mare decât cea a bărbatului", pe când în Antichitatea occidentală se întâlneau expresii ca, de pildă, cele ale lui Ovidiu (Ars *Amandi,* I, 443 – 444): JLibido foeminae] acrior est nostra. plusque furoris habet".

106 Este vorba de un control anormal nu numai al muşchiului *constrictor curmi,* dar şi de anumite fibre netede ale organului feminin, permiţând intensificarea aşa-numiâului automatism aspirator. În anumite cazuri, dezvoltarea acestei posibilităţi face parte din educaţia erotică" a femeii, astfel încât la anumite popoare o fată se

poate descalifica dacă nu e în stare de aşa ceva (despre toate acestea cf. Hesnard, *Manuel de sexologie,* ed. cit., pp. 94 – 95; H. Ellis. *Studies,* ed. cit., vol. V, pp. I59-Î65; Ploss-Bartels, *Das Weib,* ed. cit., vol. I, pp. 399, 408). La femeile deprinse cu magia tantrică antrenamentul acesta. pare a fi ajuns la un înalt grad, de vreme ce W *Hathayogapradâpika* (III, 42 – 43, 87 – 89) la femeie, pentru practica numită *yoni*-ffledfă, se presupune o asemenea putere de contractare voluntară a *yoni-ei,* încât să rupiedice, prin strangularea *lingam* – ului, emisia seminală masculină. În domeniut «nologie Când Pioss-Bartels (vol. I, p. 408), sunt amintite cazuri de femei capabile ™ expulzeze sperma după ce au primit-o în ele.

acest plan de reflexe fizice, are apoi o expresie liminală într-un fapt rămas încă obscur din punct de vedere fiziologic: mirosul, spermatic pe care uneori îl emană femeia din zone ale corpului depărtate de organele genitale la scurt timp după acuplare (un poet, Arturo Onofri, a putut vorbi chiar de un „surâs spermaticis

40. Milă, sexualitate şi cruzime la femeie într-o legendă persană, printre ingredientele din care ar fi fost alcătuită femeia, sunt enumerate „tăria diamantului şi dulceaţa mierii, cruzimea tigrului, strălucirea caldă a focului şi răceala zăpezii". Sunt aceleaşi ambivalenţe pe care le-am întâlnit în arhe tipul Femeii Divine şi care stau la baza altei trăsături a psihologiei feminine: coexistenţa, la femeie, a înclinaţiei către milă şi către o cruzime deosebită. Încă Lombroso şi Ferrero relevaseră faptul că femeia este, în acelaşi timp, mai miloasă şi mai crudă decât bărbatul, deoarece capacităţii de compasiune iubitoare şi proteguitoare a femeii îi corespund adeseori o cruzime, o insensibilitate, o neîndurare şi o violenţă distructivă care, dacă se dezlănţuie, o duc mult dincolo de ceea ce pot face bărbaţii: fapt atestat şi istoriceşte, sub forme colective, în cazuri de revoluţii şi linşaje107. Dacă e

evident şi chiar banal, ca mila feminină să fie pusă în legătură, împreună cu cei doi autori citaţi adineauri, cu dispoziţia maternă, adică cu elementul demetric al femeii, cruzimea trebuie însă explicată prin raportare la celălalt aspect al său, la esenţa mai profundă a sexualităţii feminine.

Asocierea dintre cruzime şi sexualitate a căpătat deja o expresişp dramatică în Antichitatea clasică în tipul bacantei sau al menadei. E însă important să relevăm prezenţa acestei trăsături (care nu e lipsită de legătură cu calitatea „aspiratoare" de care am vorbit mai sus) îndărătul formelor înseşi ale unei sexualităţi feminine profane deloc exaltate. E, aceasta, dimensiunea *rece* a femeii ca încarnare terestră, umană, a „Fecioarei", a Durgāi, şi în măsura în care ea

107 Lombroso-Ferrero, *La donna delinquente, la prostituta e la donna normalej* Torino, ed. a 3-a, 1915, pp. 55 – 59, 79. În domeniul patologiei, în legătură cu manifestarea la femei a unor „explozii spasmodice de violenţă sălbatică distructivă, cf. Krafft-Ebing, *Psychopatia sexualis,* ed. cit., p. 361.

este *yin;* şi în acest punct se inversează caracteristicile prezentate de psihologia mai superficială a sexelor. Pentru a vedea în mod corect „cum stau lucrurile, este necesar să distingem două forme ale tipului feminin afroditic: cea inferioară fiind „femela" în sens primitiv şi, dacă vrem, „dionisiac" (în accepţiunea populară a acestui termen); cea superioară având trăsături, dimpotrivă, subtile, distanţate, ambigue, aparent caste. Figura lui Dolores, pe care Swinburne o numeşte „Maica Noastră a Spasmului" şi „fiica Morţii şi a lui Priap" şi în legătură cu care scrie: „Sunt pătruns, de la portalul cel mai exterior până la capela unde păcatul e rugăciune: ce contează, dacă ritul e mortal, o, Maică a Noastră a Spasmului? Ce contează? Al tău pe de-a-ntregul e cel din urmă potir pe

care-l golim, o, feroce şi lascivă Dolores, Maica Noastră a Spasmului" – o atare figură e în bună parte o ipostază cerebrală a unui romantism literar decadent şi „pervers" 108. Ne aflăm însă mai aproape de situaţiile reale când D'Annunzio scrie: „Cruzimea e latentă în adâncul dragostei ei, gândi el. E ceva distructiv în ea, cu atât mai evident cu cât îi e mai puternic orgasmul în mângâieri… şi revedea, în memorie, imaginea înspăimântătoare, aproape gorgonică, a femeii aşa cum îi apăruse de mai multe ori, printre pleoapele întredeschise, când era zguduit de spasm sau inert, într-o epuizare extremă" (în *Trionfo della Morte) 109.* Aici nu e vorba nicidecum de o cruzime datorată inversiunii, adică unei trăsături masculine prezente la unele femei, ci exact dimpotrivă. Faptul e că, oricât ar fi de dulce şi iubitoare, expresia fiecărei femei, în momentul dorinţei, are ceva crud, aspru, nemilos: insensibilitatea şi un egoism subtil coexistă cu gingăşia, tandreţea sau abandonul: şi totul dincolo de persoană, într-o relaţie esenţială cu substanţa sa elementară „durgică" de amantă. Viazzi notează cu îndreptăţire că asemenea trăsături nu lipsesc nici tipului celui mai ideal de tânără fată, romanticei Mimi, aşa cum o descrie Murger: „Avea douăzeci de ani… Chipul ei părea schiţa unei figuri aristocratice, dar liniile

108 Mario Praz, *La came. Ia morte e îi diavolo nella letteratura romantica,* ed. cit., Pp. 233 – 234.

lw Cf. şi în *Forseche shforse che no*: „Pe când la bărbat dorinţa era acea alegere irevocabilă, dorinţa ei era fără contur, fără limită, fără timp, ca răul de a fi şi melancolia pământului". „În spatele genelor ei, el descoperea o privire foarte depărtată de privirea omenească, părând expresia grozăviei unui instinct mai vechi decât aştrii".

250 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

de o fineţe extremă şi blând luminate de scăpărarea ochilor limpezi şi albaştri căpătau în unele momente de

plictis şi de proastă dispoziţie o expresie de o brutalitate aproape sălbatică, aşa încât un fizionomist ar fi recunoscut în ele semnele unui profund egoism şi ale unei mari insensibilităţi". Şi Viazzi observă cât de des putem surprinde ceva similar în „atitudinile cele mai naturale ale femeii iubite" 110. Tot ce acţionează în modul cel mai subtil şi profund în „abandonul" femeii e rareori înţeles sau perceput. Observaţia următoare vine însă din partea unei femei, psihanalistă pe de a-l supra: „E destul de rar să întâlneşti bărbaţi care să rămână reci într-o situaţie erotică; sunt însă nenumărate femeile care, chiar şi când duc o viaţă erotică, sunt reci ca nişte agenţi de bursă. Răceala lunii şi cruzimea Zeiţei Lunii simbolizează acest aspect al naturii feminine, în ciuda lipsei de căldură şi a insensibilităţii sale, poate chiar; din pricina indiferenţei sale, acest erotism impersonal, la o femeie îl atrage deseori pe bărbat". 111

Cât despre planul vieţii obişnuite, nu se poate spune dacă depinde doar de circumstanţe exterioare, economico-sociale, faptul că femeia, în ciuda tuturor considerentelor, e capabilă în dragoste să urmărească un aspect practic pozitiv, dovedind o atitudine calculată, în mai mare măsură decât bărbatul, care poate fi acuzat doar de instinctivitate şi căutare iresponsabilă a plăcerii. Lăsând acestea la o parte, elementul de cruzime şi răceală femeiască se poate fa Ce cunoscut pe planul moral, căci dacă există femeia mândră de tot ce face bărbatul ca erou şi realizator de fapte extraordinare din iubire pentru ea (pentru că aceasta o valorizează indirect – cf. mai sus» § 35), există şi femeia care vede proba supremă de iubire în renunţarea, de dragul ei, la orice valoare virilă superioară şi chiar în acceptarea ruinării efective din partea iubitului său. Un personaj al lui Donn Byrne spune: „Bărbatul care se pierde total pentru o, femeie, oricât de puternică i-ar fi dragostea, nu e bărbat, şi femeia va simţi doar dispreţ pentru el". Femeia replică: „Îl va dispreţul, e adevărat, dar îl va iubi şi

mai mult”. Nu în legătură cât aşa-numita „femeie fatală”, ci în general, a povestit Remarquă fabula despre un bloc de stâncă îndrăgostit de undă: „Unda spui mega şi clocotea în jurul blocului de stâncă, îl săruta zi şi noapte

no p Viazzi, *Psicologia dei sessi,* Milano, 1903, p. 73.

111 E. Harding, *Les Mystères de la Femme,* Paris, 1953, pp. 125 – 126.

Îl îmbrăţişa cu braţele ei albe. Suspina şi plângea după el şi-l implora să vină la ea, îl iubea şi se învolbura şi-l asalta din toate părţile, încet, încet, şi într-o bună zi, el cedă şi se prăbuşi în braţele ei… Şi dintr-odată nu a mai existat niciun bloc de stâncă pe care să-l învârtejească, să-l înconjoare cu iubirea ei şi să-l jelească. Nu mai era decât un morman de pietre pe fundul mării, înecat. În ea. Unda se simţi dezamăgită şi-şi căută apoi alt bloc de stâncă” (Arc *de Triomphe*, Zürich, München, p. 159). „Femeile sunt nemiloase, a scris Martin, pentru răul pe care-l fac bărbaţilor pe care-i iubesc”.

41. Despre puterea de fascinaţie a femeii. Activitate şi pasivitate în dragostea sexuală

Caracteristicii metafizice a femeii eterne ca magiciană, ca Măvă şi *măvă-ăakti,* ca magie cosmogonică a Unului, pe plan uman îi corespunde în general puterea de fascinaţie feminină. Asocierea dintre tipul afroditic şi tipul magicienei este foarte frecvent în mituri şi legende. Ambele aspecte le-au fost atribuite bunăoară unor Calipso, Circe, Medeea, Isolda, iar în unele variante ale epopeii chiar şi Brunhildei. La Roma, Venus Verticordia era concepută ca expertă în artele magice. Sunt cunoscute figurile minoice de femei cu bagheta magică în mână. Foarte multe mărturii de acelaşi gen ar putea fi lesne adunate. Că femeia e conexată mai mult decât bărbatul de „pământ”, de elementul cosmico-natural, e un lucru

demonstrat chiar şi pe planul mai material al influenţelor pe gare femeia, spre deosebire de bărbat, le resimte de pe urma ritmurilor periodice ale universului (de exemplu, în ciclul menstruaţiilor). În Antichitate însă această conexiune se referea mai degrabă la aspectul *yin* al naturii, la domeniul suprasensibil nocturn şi inconştient, iraţional şi abisal, al forţelor vitale. De aici, la femeie, anumite dispoziţii clarvizionare şi magice în sens restrâns (opuse liniei masculine şi apolinice a magiei înalte şi a teurgiei), susceptibile să degenereze în vrăjitorie. În procesele Inchiziţiei sexul femeiesc a figurat într-o majoritate zdrobitoare, în comparaţie cu cel bărbătesc: în 1500, Bodin raporta un procentaj de cincizeci de femei faţă de un singur bărbat în procesele referitoare la vrăjitorie şi la artele oculte. Unul din tratatele demonologice cele mai răspândite vremurile acelea, *Malleus Maleficarum,* explică pe îndelete de ce

anume vrăjitoria e mai cu seamă opera femeilor. În tradiţiile 1 multor popoare, de exemplu în China, artele magice, în sensul res-l trans mai sus menţionat, sunt puse în legătură cu o tradiţie arhaică I feminină şi lunară. Şi în cazul Chinei antice este interesant că ideo-l grama *wu* utilizată pentru a-l desemna pe cel ce exercită artele magice în sens restrâns („şamanic") se aplică la origine în exclusivitate persoanelor de sex femeiesc. Tehnicile utilizate de femeia I *wu* pentru a intra în legătură cu forţe suprasensibile erau de factură fie ascetică, fie orgiastică; în cel de-al doilea caz se pare că laorii gine femeile *wu* oficiau complet goale. La fel de interesant este faptul că, drept condiţii preliminare pentru activitatea lor, femeilor | *wu* li se cereau tinereţe şi frumuseţe fascinantă, şi că ideogramele! *yao* şi *miao* folosite pentru „straniu", „neliniştitor", „misterios» trimit la tipul şi calităţile femeilor *wu*112, în timp ce, referitor la natura non-uranică a forţelor silite de către aceste tinere să coboare e

semnificativ ceea ce spune un text, şi anume că, atrase de ritu-Irile lor, ele „întunecă soarele”.

Ceea ce ne interesează însă pe noi este magia femeii în afara acestor referiri specifice la suprasensibil: sensul fascinaţiei sale naturale şi al puterii ei de seducţie.

În Daudet găsim această frază: „Mă simţeam invincibil atrasă către ea: doar un abis poate prilejui o asemenea fascinaţie”, Am vorbit mai sus atât de simbolismul, cât şi de ritul dezgolirii şi de expresia cea mai drastică pe care acesta din urmă, pe linie feminină, l-a avut în unele forme precum dansul celor şapte văluri. Este vorba de dezgolirea femeii nu de veşmintele materiale care-i ascund trupul, ci de individuaţia sa ca fiinţă empirică şi persoană particulară, până când ajunge să se arate în substanţa ei elementară. Şi abisală, ca Fecioara, ca Durgā, ca Femeia anterioară multiplei varietăţi a femeilor muritoare. În obârşia sa ultimă, fascinaţia exercitată de orice nuditate feminină se bazează pe faptul că ea prefigurează într-o anumită manieră obscură, percepută numai de simţuri, cealaltă nuditate. Nu e vorba de „frumuseţe” sau de o ademenire animalic carnală, şi numai parţial e justificat ceea ce a scris Paul Vale Yy: „Prestigiul nudului trebuia să rezulte cu necesitate din valoarea de secret şi de primejdie apropiată pe care i-o conferă calitatea lui de revelaţie nefastă şi de mijloc de seducţie mortal”.

12 E. Erkes, *Credenze religioase della Cina antica,* Roma, 1958, pp. 10 – 13.

În puterea de fascinaţie a nudului feminin există un moment de vertij asemănător celui provocat de vid, de abisul fără fund, sub semnul de *v|y|*, substanţa primordială a creaţiei şi a ambiguităţii nefiinţei sale. Această trăsătură aparţine exclusiv nudului feminin. Efectul nudului masculin asupra femeii nu numai că e, prin comparaţie,

destul de redus, dar e specializat, e de ordine esenţialmente fizică şi falică acel nud nu acţionează asupra ei decât în termenii banali ai sugerării unei eficiente musculare şi animalice a „masculului”. Nu la fel se întâmplă cu femeia: în femeia complet goală, bărbatul o presimte în chip obscur pe „Durgā”, ea, zeiţa serbărilor orgiastice şi deppotrivă „Inaccesibila”, ea, Prostituata şi Mama, care e totodată Fecioara, Inviolabila, Inepuizabila. Tocmai aceasta suscită în bărbat o dorinţă elementară unită cu vertijul, şi tot aceasta împinge dorinţa până la paroxism, accelerează ritmurile, până ce bărbatul priapic se prăbuşeşte pradă extazului subtil şi aspirator al femeii imobile. Dacă bărbatul în general cunoaşte plăcerea deflorării şi a violului, tot ceea ce, în această plăcere, se poate raporta la instinct sau la orgoliul primei posedări nu e decât un element de suprafaţă; faptul cel mai profund e senzaţia, fie şi iluzorie, furnizată de gestul fizic, de a viola inviolabilul, de a o poseda pe cea care, în rădăcina ei ultimă, în „nuditatea” sa, nu va fi nicicând posedată prin intermediul carnalităţii; dorinţa de a o poseda pe *această* „fecioară” se învălmăşeşte obscur în aceea de a o poseda pe femeia inaccesibilă anatomic sau pe femeia care se opune. Şi nu alta este şi originea unui element specific al sadismului conexat nu numai cu actul deflorării, ci însoţind aproape fiecare acuplare: e ceva diferit de algolagnia ambivalenţă despre care am mai vorbit, e ceva cu mult mai profund, e o cruzime şi o ferocitate ce corespund senzaţiei transcendentale de intangibilitate fascinantă, de „răceală”, de impracticabilitate a substanţei feminine elementare. E o voinţă de a „ucide” femeia ocultă, femeia absolută conţinută în fiecare fiinţă femeiască, într-un inutil sadism al „posesiei” al „uciderii” 113. Şi tot din acest motiv, nimica nu-l

113 Cf. – „Una notte a Bucarest” (în *Roma,* 9.3.1951): „VRitmul de bază surd [al muzicii] se accelerează şi chiar atunci o vioară trece la un motiv în tonuri foarte maite, şi

cu cât devine mai. convulsiv ritmul de acompaniament, cu atât mai mult se apropie acesta de limite aparent finale, pe care însă, dintr-o trăsătură, noi şi neaşteptate soluţii le înlătură şi le depăşesc, ca într-o evoluţie extremă pe o frânghie întinsă a raaximum sau pe tăişul unui brici. Se aud iarăşi strigăte: Baskie! După care

excită pe bărbat mai mult decât senzaţia, în acuplare, că femeia e I total epuizată sub delirul lui ostil.

Kierkegaard114, reluând mitul Pandorei, a scris că ultimele daruri făcute, ca încoronare a tuturor celorlalte, de către zeii invidioşi „femeii dorinţei" trimise lui Epimeteu, pentru a spori puterea acesteia, au fost nevinovăţia, modestia şi rezistenţa. Am mai spus că pudoarea la femeie are un caracter nu etic, ci pur funcţional sexual; tot aşa, ar fi banal să arătăm că tot ceea ce, la femeie, este rezervă şi rezistenţă are de cele mai multe ori o; funcţie similară de excitant sexual115. Asemenea trăsături intră însă, în mare parte în domeniul comportamentului individual conştient. Dincolo de ele, dincolo de cochetărie, de pudoare şi de vicleniile... calculate ale cedării, proprii unei feminităţi experte, există şi ceva mai subtil şi mai impersonal, constând tocmai din elementul fasci-nator sexual caracteristic inocenţei şi înseşi castităţii. Dacă faptul că o femeie îşi manifestă deschis dorinţa proprie, în loc să excite, poate în cele din urmă să-l dezarmeze şi să-l dezguste pe orice bărbat neanimalizat, care va fi în schimb atras de inocenţă116, dacă acest fapt, pe de o parte, trimite la situaţia menţionată mai sus, tânăra fată „pură" încorporând pentru bărbat mai cu seamă conţinutul de sfidare inerent substanţei „Durgā", el trebuie considerat, pe de altă parte, un aspect obiectiv şi de-a dreptul impersonal al acestui ansamblu. Necunoaşterea unei legi cu caracter ocult ne împiedică să înţelegem adevărata semnificaţie a purităţii feminine şi secretul puterii ei de fascinaţie potenţiale.

Potrivit acestei legi, orice energie inhibată sau obstaculată se potenţează, traducându-se într-o se iveşte în fine o fată, schiţează câţiva paşi de dans, obstrucţionap de lungimea rochiei, aruncă o privire de jur-împrejur, apoi îşi scoate rochia şi lenjeria intimă, până când se arată nuditatea totală a unui trup măsliniu. Muzica răsună mai departe, se precipită şi acum e ca şi când un vârtej şi-ar fi găsit, în faţa aceea goală, un centru. Oscilaţii bruşte ale acestui trup care se opreşte în cele din urmă; cu braţele ridicate, imobil, afară de o senzualitate elementară amestecată cu ceva ambiguu intangibil. Doar fiorul şi jocul acela al trăsăturilor, şi o strălfulgerare a ochilor întredeschişi însoţesc şi exasperează demonia muzicii ţigăneşti, până tH tensiune insuportabilă ce pare a *cere, a pretinde un act elementar, o violenţă* aftso MHB *asasinatul, mai mult decât violenţa unei posesii carnale”.* [Autorul articolului e însuşi Evola. – jv. edif.]

114 *In vino veritas,* ed. cit., p. 25.

115 Cf. Ovidiu, De arfe amânai, I, 658: „Pugnando viei se tamen illa volet.

116 Chiar *Kâmasutra* (î, II), printre tipurile de femeie de care nu trebuie snH bucuri, le enumera „pe acele femei care-şi exprimă deschis dorinţa de legături

PUTEREA DE FASCINAŢIE A FEMEII. ACTIVITATE ŞI PASIVITATE 255

Influenţă care, cu cât e mai subtilă, mai invizibilă, cu atât e mai eficace. În terminologia indiană, acest proces se numeşte transmutarea într-o forţă-o/as. Ei bine, în puritatea şi castitatea unei tinere fete deloc anormale nu este nimic din ceea ce se crede în mod obişnuit, nu se vădeşte nicidecum „înclinaţia înnăscută a naturii feminine spre puritate” născocită de unii scriitori catolici moderni care au dat uitării ideile cu totul diferite ale predecesorilor lor. Femeia rămâne în orice caz *kămini,* cea a cărei substanţă e sexualitatea, cea care, dincolo de pragul conştiinţei celei mai periferice, „gândeşte la sex, gândeşte

despre sex, gândeşte sex, se complace în sex”. Inhibarea impersonală, „naturală”, a acestei dispoziţii se exprimă sub forma unei puteri subtile, magice, care constituie aura specială de fascinaţie ce înconjoară tipul „cast” şi „inocent” de femeie şi care produce asupra fiecărui bărbat diferenţiat un mai mare efect decât orice comportament feminin grosolan de impudic şi de lasciv. Tocmai când toate acestea nu sunt voite, când la femeie nu e vorba nici de o viclenie, nici de o inhibiţie conştientă de esenţă morală, ci de un dat al naturii sale, de ceva elementar existenţial a cărui rădăcină arhetipică este cea indicată mai sus de noi, dispune femeia de acea forţă mult mai periculoasă117.

Cu aceasta atingem un ultim punct fundamental, referitor la latura mai puţin vizibilă a relaţiilor dintre cele două sexe. Dacă din perspectivă metafizică masculinul corespunde principiului activ şi femininul celui pasiv, aceste raporturi se inversează în întreg domeniul sexualităţii curente, adică în domeniul ce» se poate numi „natural”, undebârbatul numai foarte rar merge în întâmpinarea femeii ca un purtător efectiv al principiului pur al „fiinţei”, ca emanaţie a puterii Unului, şi de cele mai multe ori apare drept acela care *suferă magia* femeii. Raporturile de fapt, în acest context, se inversează, aşadar, şi sunt indicate în mod pregnant de o formulă

117 Pe bună dreptate scrie H. Ellis *(Studies,* vol. III, Philadelphia, 1908, p. 47): „Aparenta opoziţie a femeii nu e menită să inhibe activitatea sexuală a bărbatului sau a ei înseşi, ci să le-o intensifice pe-a amândurora. Pasivitatea nu e însă reală, ci aparentă, adevărul acesta întâlnindu-se atât în cazul speciei noastre, cât şi în cel al animalelor inferioare… *O intensă energie se ascunde în spatele acestei pasivităţi,* o preocupare pe de-a-ntregul concentrată asupra ţelului de atins. „Nu e cazul să mai notăm că inhibarea de care se vorbeşte nu ale nimic de-a face cu inhibarea nevrotică, studiată de psihanalişti şi prin care sexualitatea e respinsă sub o formă isterică; e”,

împotrivă, un moment interior, normal, al sexualităţii feminine integrale.

a lui Titus Burckhardt: femeia este activ pasivă, bărbatul este pasiv I activ. Calitatea „activ pasivă" a femeii constituie substanţa fascinaţiei sale şi este activitate în sens superior. La aceasta face aluzie şi limbajul curent când conferă unei femei atributul de „atrăgătoare", căci atracţia e însăşi forţa magnetului. Activă e femeia din acest unghi, pasiv e bărbatul. „Se spune şi se admite în general că în lupta pentru dragoste femeia este aproape pasivă. Această pasivitate nu e însă câtuşi de puţin reală. E pasivitatea magnetului care, în aparenta sa pasivitate, face să se precipite în vârtejurile sale fierul ce se apropie de el". 118 Tradiţia extrem-or M entală, care a cunoscut conceptul de „acţiune prin inacţiune" *(un wu wei),* este totodată şi cea care, în această ordine de idei, în cadrul unui sistem social evident androcratic, a recunoscut: „Femela, prin nemişcare, înfrânge-ntotdeauna masculul". 119 Oricât ar părea de paradoxal, „sedus" în sensul riguros, adică etimologic al cuvântului, este totdeauna bărbatul; iniţiativa lui activă se reduce la aceea de a se apropia de un câmp magnetic a cărui forţă o va suferi de îndată ce va pătrunde în orbita lui120. Faţă de bărbatul care doreşte, cu alte cuvinte faţă de pura necesitate sexuală masculină, femeia are întotdeauna o superioritate hotărâtă. Despre ea se poate spune nu atât că se dă, cât că *face astfel* încât să fie luată. Acestui context A. Charmel i-a dat o expresie pregnantă în a sa *Demiere semaine de Don Juan*: toate femeile pe care le-a „posedat" Don Juan i se arată acestuia ca tot atâtea aspecte ale unei femei unice fără chip (femeia eternă, Durgā) care i-a impus exact cuvintele şi gesturile cu ajutorul cărora el a „sedus-o" pe fiecare dintre acestea. El le-a dorit pe aceste femei „aşa cum fierul doreşte magnetul". Aducându-l pe Don Juan la conştiinţa acestui fapt, Comandorul îl împinge la

sinucidere.

Astfel, bărbatul priapic se iluzionează cum nu se poate mai mult când crede şi se laudă că a „posedat” o femeie, doar pentru că

118 A. Mano, *La puberii,* ed. cit., p. 453.

119 Cf. Lao zi, *Dao dejing,* 61 [trad. Dinu Luca – n. (rad.]. Reluând ideile lui, Aristotel, Ioan Scotus Eriugena *(Diris. Naturae,* I, 62) va spune că „cine iubeşte sau doreşte îndură, cine este iubit e activ”.

120 j\m (joar o glumă vorba americană că bărbatul aleargă după femeie până când îl prinde ea *(the man chases the woman se long as she câtches hun*). Despre o anumită „violenţă” masculină, Viazzi (*op. cit.,* p. 148) nu fără dreptate a folosit imaginea celui ce ia cu asalt, înfrângând orice rezistenţă a temnicerilor şi gardienilor, un penitenciar, numai ca să poată fi închis acolo.

ea s-a culcat cu el. Plăcerea încercată de femeie când este „posedată” e o caracteristică elementară care aproape nici n-ar mai trebui amintită; „nu e luată, ci ea acceptă să fie şi, acceptând, învinge şi absoarbe” (G. Pistoni) 121. În acest sens există şi o analogie biologică, un paralelism între ceea ce se întâmplă între indivizii din cele două sexe şi ceea ce se întâmplă între celulele germinate: mişcarea, activitatea, iniţiativa spermatozoidului fecundator, lipsit în sine de substanţă vitală, de plasmă nutritivă, care, după cea reuşit să depăşească toţi ceilalţi spermatozoizi deversaţi în vagin, pătrunde în ovulul feminin aproape imobil, bogat în alimente vitale, de care este atras, deschide în el o breşă, breşă ce se va închide în urma lui, întemniţându-l de îndată ce a pătruns, după care intervine distrugerea reciprocă a celor două genuri, masculin şi feminin, intrate în contact în interiorul uterului. Femeia „cunoaşte o capitulare atât de totală, încât trebuie considerată mai activă decât asaltul bărbatului” (A.

Huxley). În fine, considerând experienţa acuplării sub latura ei cea mai intimă, în ea se repetă extrem de des situaţia „magnetului”: rezultă de fapt că bărbatul mai diferenţiat e precumpănitor pasiv, în sensul că el îşi uită de sine, şi întreaga sa atenţie, ca într-o fascinaţie, este irezistibil captată de stările psiho-fizice care, în cursul acuplării, se produc în femeie, mai ales în reflectarea lor pe fizionomia ei *(the tragic mask of her, labouring under the rhythmic caress* – A. Koestler): tocmai aceasta constituie afrodiziacul cel mai intens pentru beţia şi orgasmul bărbatului.

În ciclu mediteranean al Marii Zeiţe menţionată putere „non-activă”, sau magie, a femeii a fost reprezentată de o & Tvia 0 ripe3 v, de zeiţa care, ca stăpână a animalelor sălbatice, călăreşte pe taur sau ţine taurul de lanţ; acelaşi motiv îl găsim în Cibele, care e transportată într-un car tras de doi lei îmblânziţi, ca simbol al domniei sale; Durgā, şezând pe un leu şi cu un laţ în mână, le este corespondentul indian. Aceeaşi temă reapare în simbolismul, de inspiraţie kabbalistică, a celei de-a unsprezecea cărţi a jocului de Tarot: împărăteasa e reprezentată ca o femeie care, fără niciun efort, ţine deschise fălcile unui leu furios. Şi fiecare femeie, în măsura în care se împărtăşeşte din „femeia absolută”, posedă într-o anumită măsură această forţă. Bărbatul nu rareori observă

121 „[Femeile] trebuie să se considere învingătoare când se lasă învinse de ei” Oamblichos, *De vita pythag.,* XI).

acest lucru şi, pe baza unei supracompensări nevrotice inconştiente i-a complexului, dacă nu de angoasă, de inferioritate, etalează în 3 faţa femeii o masculinitate ostentativă, indiferenţă şi chiar brutalitate şi despre (122: atitudini ce nu-l fac deloc să avanseze, ba dim-l potrivă, în ceea ce priveşte raporturile mai subtile

dintre cele două sexe. Că în calitate de individ femeia cade adeseori ea însăşi J victimă, pe planul exterior, material, sentimental sau social, acestei forţe de care face uz – de unde uneori şi o „frică de a iubi" itfl stânctivă –, faptul acesta nu schimbă nimic în structura fundamentală a situaţiei.

Nu este necesar să precizăm că, pe planul subtil, condiţia *din* pasivitate a bărbatului e cu atât mai mare, cu cât s-au dezvoltat şir predomină mai mult în el aspectele materiale ale „masculului" trăsăturile instinctive, violente şi senzuale ale virilităţii. Însuşi tipul în care Occidentul, în trecutul mai recent, a recunoscut tot mai mult idealul virilităţii, bărbatul activ obsedat să facă şi să producă, *Leistungsmensch-ul,* bărbatul atletic sau cu „voinţă inflexibilă", el în principiu cel mai sărac în virilitate interioară; în consecinţă, se numără printre cei mai dezarmaţi în faţa puterii mai subtile a femeii. Există civilizaţii diferite de cea occidentală modernă, ca de exemplu cea extrem-orientală, indiană şi arabă, care au avut o percepţie mai exactă a aceea ce e într-adevăr viril, exprimând această judecată printr-un ideal de bărbat considerabil diferit, prin trăsăturile atât somatice, cât şi-i interne, caracterologice şi spirituale, de şablonul european şi american al bărbatului „mascul".

În general, putem rezuma formele posibile ale raporturilor reale dintre cele două sexe spunând că activitatea la bărbat şi pasivitatea la femeie nu privesc decât planul cel mai exterior; pe planul subtil, femeia e cea activă, bărbatul este pasiv (femeia e „activ pasivă", bărbatul „pasiv activ"); mai ales când unirea sexelor duce la procreaţie, femeia este cea care absoarbe şi posedă. În întreg domeniul erosului profan găsim foarte puţine cazuri ce trec dincolo de această situaţie, de aceea e atât de ambiguu acest eros. Pe baza situaţiilor de

122 Cf. Harding, *op. cit.,* p. 45: „Atitudinea de dispreţ adoptată de mulţi bărbaţi faţă de femeie atestă încercarea

inconştientă de a domina o situaţie pe care ei o simţ în dezavantajul lor”. Tot în acest context putem accepta diverse afirmaţii ale lw A. Adler despre caracterul nevrotic al multor pretinse demonstraţii masculine de superioritate faţă de femeie (cf. *op. cit., passim* şi de ex. p. 77).

PUTEREA DE FASCINAŢIE A FEMEII. ACTIVITATE ŞI PASIVITATE 259

felul acesta, extazul erotic comportă numai întâmplător şi tangenţial fenomenele de transcendere despre care am vorbit în capitolul III şi de care, în realitate, îndrăgostiţii obişnuiţi îşi dau prea puţin seama în mod normal. Numai în ambianţa erosului sacralizat raporturile de activitate şi de pasivitate se modifică fundamental, ajungând să reflecte starea proprie celor două principii în sens metafizic, bărbatul devenind cu adevărat activ în faţa femeii. Faptul e de la sine evident, pentru că numai în spirit, în sacralitate poate fi redeşteptat într-un fel sau altul ceea ce marchează potenţială demnitate superioară a bărbatului. Atunci polaritatea se inversează şi se defineşte o a treia situaţie, un al treilea nivel al experienţei erotice, căruia mai sus amintitul simbolism tantric din *viparita-maithuna,* acuplarea inversată, îi poate oferi o expresie simbolico-rituală pregnantă: în ea, imobilitatea bărbatului este consfinţirea activităţii superioare, a prezenţei *viryei,* pentru care magia femeii nu mai constituie un pericol şi vederea „Dianei goale” înseşi nu mai e mortală. Aceasta ne conduce în chip firesc la domeniul de care urmează să ne ocupăm în ultima parte a cărţii de faţă.

Cât despre psihologia sexelor schiţată în paginile precedente, este bine să-i reamintim încă o dată temeiul ontologic. Vrem să spunem că ne-am ocupat nu atât de calităţi sau „caracteristici” individuale, cât de componente obiective, de manifestări individuale ale naturii feminităţii absolute şi ale virilităţii absolute, în funcţie de aspectele fundamentale ale uneia şi alteia, aşa cum pot fi ele deduse

metafizic şi cum au fost figurate în chip sensibil de mituri. Aceste „elemente" sau „constante" supraindividuale ale sexului pot fi prezente în indivizi în diferite grade de puritate şi intensitate; în plus, ele admit diverse forme de manifestare în funcţie de rase şi de tipul predominant de civilizaţie. Se poate vorbi şi de structuri sau posibilităţi ale conştiinţei profunde pe care conştiinţa mai superficială şi socială – conştiinţa planului pe care se defineşte anume „persoana" (cf. § 12) – nu le recunoaşte şi nu le acceptă întotdeauna şi care nu sunt niciodată complet activate în domeniul profan. Astfel, Harding scrie îndreptăţit despre femei123 că pentru ele este prea periculos să recunoască ce sunt în profunzime; ele Referă să creadă că sunt ceea ce par, în faţada conştiinţei exterioare pe care şi-au construit-o ele singure.

Les Mystères de la Femme, ed. cit., p. 46.

260 ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI

Va fi bine să revenim şi asupra altui punct, reamintind că totji ce am constatat, pe linia aceasta, ca diferenţă de natură la bărbat şi la femeie nu implică în fapt o diferenţă de valoare. După cum 1 s-a mai spus, problema superiorităţii sau inferiorităţii unui self faţă de celălalt e absolut lipsită de sens. Orice judecată despre! valoarea mai mare sau mai mică pe care o au anumite laturi ale naturii sau ale psihismului masculin în comparaţie cu cel feminaM şi viceversa îşi are originea într-o idee preconceptă, adică în punctul de vedere unilateral propriu unui sex sau celuilalt. Acelaşi! lucru trebuie spus şi despre unele aspecte ale psihologiei „fems absolute" ce ar părea să comporte în sine o valoare negativ™ înclinaţie spre minciună, de pildă, „pasivitate", fluiditate, absenţa imperativului logic şi etic, extroversiune. Să repetăm: valoars negativă este relativă, ea apare astfel doar pentru că ne-am ăj deprins cu punctul de vedere al bărbatului într-o societate andrjH cratică. Dacă ne exprimăm însă în termeni extrem-orientali, „perfecţiunea pasivă" nu e mai

puţin desăvârşită decât „perfe Briunea activă” şi îşi are locul alături de aceasta. Ceea ce poate părea negativ are o pozitivitate proprie dacă e considerat în: funcţie de propriul principiu, adică în termeni ontologici de „natură proprie” şi de conformitate cu aceasta.

În sfârşit, trebuie să avem în vedere că, exceptând sexuarea elementară, aproape niciun bărbat nu este exclusiv şi în toate privinţele bărbat, şi nicio femeie nu este exclusiv şi în toate privinţele femeie. Am spus deja că sunt extrem de rare cazurile de sexuare completă, că aproape fiecare bărbat poartă în sine resturi de feminitate şi fiecare femeie resturi de masculinitate, în proporţii ce prezintă o mare variabilitate. E necesar să ţinem seama de tot ce derivă din acest fapt, îndeosebi când ne ocupăm de domeniul psihic, unde variabilitatea menţionată poate avea o amplitudine notabilă. Astfel, trăsăturile pe care le-am considerat tipice pentru psihismul feminin pot fi regăsite nu numai la femei; mai cu seamă în fazele regresive ale civilizaţiilor, şi mulţi bărbaţi pot prezenta asemenea trăsături. Weininger, care a pus totuşi bine în evidenţă realitatea şi însemnătatea „formelor sexuale intermediare”, nu a ţinut suficient seama de ele. Un singur exemplu: Weininger a crezut că-i poate atribui femeii mitomania intrinsecă (în cazul limită: cea isterică sau nevrotică).

datorată preluării pasive din mediul înconjurător a unor valori şi norme ce contrastează cu natura senzuală proprie. Ei bine, psihanaliza a pus bine în lumină cât de frecvent se află şi bărbatul într-un caz asemănător, mai cu seamă bărbatul modern; ea a ajuns chiar să afirme că ceea ce, după unii, ar constitui nucleul esenţial al psihismului bărbătesc, aşa numitul „super Eu” dominator, cenzor şi penalizator al vieţii instinctive, nu e altceva decât produsul artificial al unor convenţii sociale preluate şi „introiectate” (asimilate), devenind într-o anumită măsură cauza unor

nevroze şi traume interioare de tot felul. Şi dacă noi înşine am putut vorbi, în ceea ce priveşte trăsăturile caracterologice, psihologice şi morale tipice ale bărbatului de după ultimul război mondial, de o „rasă a bărbatului evanescent” 124, se poate deduce de aici în ce mică măsură putem limita doar la femei caracteristica „lichidă” a femininului.

Un punct trebuie însă considerat ca sigur, şi anume că dacă e arbitrar să judecăm femeia în funcţie de bărbat ori de câte ori considerăm cele două sexe în sine, o asemenea judecată e legitimă când e vorba de componentele sau dispoziţiile celuilalt sex pe care un bărbat sau o femeie le poate găzdui sau dezvolta în sine. În acest caz, e vorba într-adevăr de imperfecţiuni în raport cu tipul, de o lipsă a „formei”, de hibridismul ce caracterizează un ins neîmplinit sau degenerat. Iar din punctul de vedere al eticii tradiţionale este rău şi nonvaloare ceea ce la femeie e bărbat şi la bărbat femeie.

42. Despre etica sexelor

Această ultimă observaţie ne determină să menţionăm problema *eticii sexelor*. E o problemă de care aici ne vom ocupa doar în treacăt din două motive. În primul rând, deoarece etica aşa cum o înţelege concepţia tradiţională nu constituie un domeniu autonom, după cum mulţi cred în ziua de azi. Dacă ar fi ca ea să aibă o valoare realmente normativă, ar trebui să aibă un fundament în sfera sacrului şi a metafizicului. În al doilea rând, deoarece de etica

— Cf. Evola, *L’Arco e la* C/ava, ed. cit., e? p. II.

sexuală considerată din această perspectivă ne-am ocupat altundeva125. Astfel încât aici tema aceasta va fi atinsă doar în treacăt, parţial cu titlu de introducere la cercetarea formelor sacralizate ale sexualităţii.

Orice etică adevărată, adică tradiţională, iar nu „socială” Saul abstractă, filosofică, se întemeiază pe

restabilirea atât liberă, cât J şi absolută a ceea ce corespunde naturii proprii a fiecărei fiinţe. Un dat iniţial „naturalist", pe măsură ce devine conţinutul unui I act voliţional pur, îşi pierde acest caracter şi dobândeşte valoare etică. Formula oricărei etici se rezumă în „fii tu însuţi" sau „fiii credincios ţie însuţi", prin „sine însuşi" trebuind să se înţeleagă! propria natură cea mai profundă, propria „idee" sau tipul ori-l ginar.

Or, de vreme ce am recunoscut în a-fi-pentru-sine şi n a-fi-pentru-altul caracterele elementare ale masculinităţii şi ale! feminităţii, apare suficient de clar care anume trebuie să fie etica bărbatului şi care cea a femeii: va fi asimilarea pură şi necondiţionată şi dezvoltarea acestor dispoziţii din partea indivizilor empirici dintr-un sex sau altul. În această privinţă, în lucrarea noastră mai sus menţionată am indicat o simetrie. Ca tipuri ale virilităţii pure, realizatori ai fiinţei pentru sine, am-indicat pe cele ale războinicului şi ascetului, ale căror corespondente ideale, ca realizatoare ale principiului fiinţei pentru altul sau al „eterităţii", sunt tipurile feminităţii pure exprimate de iubită şi de mamă.

Vom adăuga numai consideraţia următoare în privinţa femeii. Luate în sine, nici dispoziţia maternă, nici dispoziţia afroditică nu au vreo valoare etică, deontologică; ambele atestă apartenenţa femeii la „natura" simplă. Dacă în privinţa dispoziţiei afroditice faptul e în general recunoscut, mulţi se lasă cuprinşi de o exaltare absolut lipsită de bază în ceea ce priveşte dispoziţia maternă. Se vorbeşte despre „funcţia sublimă a maternităţii", deşi ar fi greu de spus în ce anume constă sublimul maternităţii. Dragostea maternă, femela speciei umane o are în comun cu femela multor specii animale126; e o trăsătură naturalistă impersonală şi instinctivă a fiinţei de sex femeiesc, lipsită în sine de o dimensiune etică, ba chiar

125 în *Rivolta contro îi mondo moderno,* partea I, §21.

126 Cf. Meunier, *L'amourmaternei chezles animaux.* Paris, 1877.

putându-se manifesta în antiteză netă cu valorile etice. Astfel, s-a relevat pe drept cuvânt că în tipul mamei absolute o asemenea dragoste nu e nicidecum în funcţie de principii superioare127, ea este oarbă şi poate fi chiar nedreaptă. Mama îşi iubeşte copilul doar pentru că e copilul ei, nu pentru că ar vedea în el o întrupare a ceea ce e vrednic de a fi iubit. Ca să-şi apere sau să-şi salveze fiul, mama absolută va fi gata să-şi sacrifice nu numai propria viaţă (şi până aici încă ar subzista temeiul natural pentru o atitudine etică), ci şi să se încarce cu vinovăţii impardonabile din punct de vedere etic. Exemplul cel mai drastic ni-l furnizează poate personajul mamei din nuvela *Imant şi mama sa* de Aino Kallas: o mamă care, prinzând de – veste că fiul ei îşi riscă viaţa într-o conjuraţie împotriva seniorului său, nu ezită să-i trădezepe toţi conjuraţii, cu condiţia ca seniorul să jure că-i va cruţa fiul. Toţi tovarăşii lui sunt masacraţi, fiul îşi vede, într-adevăr, viaţa cruţată, dar, fireşte, de îndată ce află adevărul nu-i rămâne decât să-şi dea moartea el însuşi. Contrastul dintre etica masculină şi dragostea maternă ni se înfăţişează aici în termenii să peei mai brutali.

E nevoie de o autodepăşire, de o dispoziţie eroică, gata de sacrificiu, supraindividuală pentru ca tendinţele naturale ale femeii ca rhamă şi ca îndrăgostită să poată căpăta un caracter etic. Nu va mai fi vorba atunci, pentru mamă, de o dragoste oarbă, de un instinct, de ceva obligatoriu, nemailăsând posibilităţi de alegere, ci de un act liber, de o iubire clarvăzătoare în care va dăinui, desigur, dispoziţia de a nu trăi pentru sine, de a fi pe de-a-ntregul pentru altul (în cazul de faţă, pentru copil), dar unită cu facultatea de a distinge şi cu o voinţă pozitivă, capabilă să ducă la depăşirea substratului naturalist până la punctul în care să poată eventual dori. moartea copilului

nevrednic. Unele tipuri de mamă spartane, romane antice, iberice şi germanice pot exemplifica această primă posibilitate de etică a femeii.

Cea de-a doua posibilitate etică feminină corespunde tipului îndrăgostitei şi se concretizează în a-fi-pentru-altul, în

127 Cf. L. Klages, *Vom kosmogonischen Etos,* ed. cit., p. 18: „Dragostea maternă aproape impersonală a unei femei seamănă până la a se confunda cu cea a altei femei… Cum orice instinct are în sine ceva animalic, dragostea maternă are, desigur, o profunzime sufletească, dar nicidecum o înălţime spirituală şi nu aparţine STimalului-mamă altfel decât mamei umane".

atrăi-pentru-altul 128 într-o atmosferă eroică şi transfiguratoare în care bărbatul este dorit ca „stăpânul şi soţul" propriu, dar şi venerat aproape ca propriul dumnezeu: depăşind orice excluj sivism şi orice egoism pasional, făcând din propria ofertă un act sacrificial, păstrând potenţialul disolutiv, animator şi „demonic" al femeii absolute afroditice, dar eliberându-l de latura distructivă şi absorbantă de care am vorbit. În lucrarea noastră mai sus citată am menţionat instituţii ale lumii tradiţionale ce au avut ca justificare această transformare etică a femeii ca natură nu demetrică, ci afroditică şi dionisiacă. Femeia care vrea să-şi urmeze soţul în lumea de dincolo, fie şi prin flăcările rugului funerar – uzanţă în mod greşit atribuită doar Indiei, deoarece obiceiuri structuratede acelaşi spirit se regăsesc şi printre traci, venzi, vechii ger-l mani, în China, printre incaşi şi alţii – reprezintă limita acestei căi129.

În materie de etică a sexelor, ne vom mărgini, într-o carte dgi genul celei de faţă, la aceste menţiuni mai mult decât schematice. Lăsăm pe de-a-ntregul la o parte „problema femeii" şi pe cea a „relaţiilor sexuale" aşa cum le concep oamenii moderni, cu sau fără legătură cu

căsătoria, divorţul, emanciparea, amorul liber şi aşa mai departe. Toate acestea sunt probleme inexistente. Unica problemă serioasă e aceea a măsurii în care, într-o societate dată şi într-o epocă dată, bărbatul poate fi el însuşi şi femeia poate fi ea însăşi, într-o aproximare hotărâtă de arhetipurile corespunzătoare, şi a măsurii în care, dincolo de varietatea formelor exterioare şi de diferitele cadre instituţionale, raporturile

128 Ga o mărturie interesantă asupra acestei dispoziţii putem cita cuvintele scrise de către Mile de Lespinasse lui Guibert: „Acel eu de care vorbeşte Fénelon e o himeră; simt pozitiv că nu sunt eu. Sunt *dumneata* şi, ca să fiu dumneata nu trebuie să fac niciun sacrificiu. Sentimentele dumitale, gândurile dumitale, iată. o, prietene, *eu!* care îmi e scump, care îmi e intim; tot restul îmi e străin" (în B. Dangennes, *op. cit.,* pp. 152 – 153). Sită din epopee spune că pentru o femeie de neam bun calea de urmat nu sunt părinţii, copiii, prietenii *„nici măcar propriul suflet",* ci este soţul său.

129 Sf. Bonifaciu pomeneşte despre soţiile unor bărbaţi nordici care nu voiau cu niciun preţ să supravieţuiască soţului şi care „cu neauzită furie; se lăsau arse cu el: eposul prezintă acelaşi motiv în figurile Namei şi Brunhildei. La letoni, gop şi heruli se întâmpla deseori ca soţiile celor căzuţi în război să se omoare. Cf. şi E. Westermarck, *History ofhuman Maniage,* ed. cit., pp. 125 – 126.

dintre ei reflectă legea naturală imuabilă înrădăcinată în metafizica însăşi a masculinului şi a femininului, lege care este: *integrare şi completare reciprocă într-o subordonare de principiu a femeii faţă de bărbat.* Restul – ca să ne exprimăm în manieră nietzscheeană – e inepţie, şi în introducere am arătat deja în ce stare ne găsim în lumea modernă occidentală, în ceea ce priveşte bărbatul, femeia şi sexul, graţie aşa-zisului

„progres". 130

130 Lumea modernă a cunoscut femeia care a vrut să se emancipeze (material, social) de bărbat, nu însă şi bărbatul doritor să se emancipeze (interiormente, spiritualmenţe) de femeie. Clima „ginecocratică" a actualei civilizaţii occidentale (şi, într-o măsură şi mai mare, a aceleia americane) e suficient de bine zugrăvită de cuvintele unui personaj al lui D.H. Lawrence *(Aaron sRod,* cap. XIII): „Importanţa fundamentală a femeii pentru viaţă, femeia purtătoare şi izvor de viaţă, iată credinţa profesată şi profundă a întregii lumi albe... Aproape toţi bărbaţii acceptă acest principiu. Aproape toţi bărbaţii, chiar în clipa când îşi impun drepturile lor egoiste de masculi stăpâni, acceptă în mod tacit faptul superiorităţii femeii aducătoare de viaţă. Cred tacit în cultul a ceea ce e feminin. Tacit sunt de acord că tot ce e productiv, frumos, pasionat şi esenţial nobil pe lume este femeia. Şi chiar când pot reacţiona Wnira acestei credinţe, detestându-şi femeile, recurgând la prostituate, la alcool şi la orice altceva, revoltaţi împotriva acestei mari dogme ruşinoase a superiorităţii sacre a femeii, nu fac totuşi decât să-şi profaneze zeul adevăratei lor credinţe. Profa „înd-o pe femeie, ei continuă, în mod oricât de negativ, să-i închine cultul lor**...** **Spiritul** virilităţii a dispărut de pe lume... Bărbaţii [de azi] nu se vor putea niciodată uni ca să dea bătălia decisivă, pentru că nici nu va apărea bine o femeie cu copiii ei, că va 5 găsi o armată de nătărăi gata să o apere şi să înăbuşe rebeliunea".

Capitolul V SACRALIZĂRI ŞI EVOCĂRI

Tema de care trebuie să ne ocupăm în acest capitol comportă unele dificultăţi în ceea ce priveşte alegerea unui punct de vedere mai adecvat pe care să-l urmăm în expunerea noastră. În esenţă este vorba de experienţe proprii unei umanităţi diferite de cea de azi fie prin tipul de civilizaţie, fie prin lumea în care trăia: lume ce avea alte dimensiuni şi înţelegea suprasensibilul ca pe o parte

fundamentală a realităţii şi ca pe o „prezenţă” virtuală. Aici nu vom putea aplica metoda cercetărilor moderne „neutre”, care se mărginesc să adune şi să ordoneze faptele tradiţiilor antice şi ale celor exotice în exterioritatea lor opacă. Vom proceda mai degrabă la o interpretare ce ia în considerare în primul rând dimensiunea internă a unor asemenea fapte, fiind totuşi conştienţi că o astfel de interpretare presupune practic o marjă inevitabilă de problematicitate. În faptele din sfera eresului sacralizat şi a utilizării nenaturaliste a sexului, aspectul ritual şi evocator a avut întotdeauna un rol fundamental. Mai ales însă când e vorba de forme instituţionale dispărute este aproape imposibil de stabilit anume între ce limite şi în care cazuri tot ceea ce va constitui obiectul cercetării noastre şi-a păstrat o dimensiune profundă autentică, elementul ritual comportând evocări efective, şi când anume, dimpotrivă, totul s-a redus la uzanţe respectate numai formal. Situaţia e, apoi, agravată şi de împrejurarea că deseori în acest domeniu cunoştinţele noastre se întemeiază pe mărturii fragmentare şi pe forme şi ele destul de îndepărtate de origini. Prin urmare vom încerca să ordonăm cât mai bine materialul esenţial aflat la dispoziţia noastră.

Reluând tot ce am expus până acum în repetate rânduri, pentru orientare vom distinge după cum urmează soluţiile fundamentale care, în afara domeniului profan, au fost date problemei sexului:

1. Sacralizarea instituţională a unirii sexuale.

2. Forme cultice evocatoare şi sacramentale ale unirii sexuale

3. Detaşarea ascetică a forţei sexuale de planul Diadei, aşadar renunţarea la activarea ei prin complementul feminin – adică prin intermediul femeii – şi transmutarea ei internă în scopul unor realizări supranaturale.

4. Regim special al unirii sexuale în scopul unei rupturi existenţiale – extatică sau iniţiatică – de nivel.

5. Fiecare dintre aceste posibilităţi poate conduce, în mod accesoriu la aplicaţii operative, adică magice, dincolo de aspectul pur de experienţă interioară. Putem astfel distinge: a) o magie sexuală primitivă (rituri de fecunditate, orgii sacre); b) o magie sexuală individuală operativă în sens restrâns, ceremonial; kk) o magie sexuală iniţiatică.

43. Căsătoria ca „Mister" în lumea tradiţiei

Mai cu seamă după apariţia operei fundamentale a lui Fustei de Coulanges s-a recunoscut în general că familia antică, mai mult decât o asociaţie naturală, a fost o instituţie cu bază religioasă. Constatarea e însă valabilă, în mod şi mai general, pentru ceea ce a însemnat familia în fiecare mare civilizaţie originară sau în civilizaţia lumii tradiţionale. Caracterul acesta sacral nu se putea să nu înrâurească într-o anumită măsură înseşi relaţiile intime dintre cele două sexe şi uzul conjugal al sexualităţii…

Trebuie relevat în primul rând că în căsătoria antică factorul individualist era de obicei foarte restrâns, nu apărea ca factor determinant. Deseori înclinaţia şi afectul nu jucau decât un rol accesoriu, de atenţie bucurându-se mai presus de orice neamul. *Dignitas matiimonii* la Roma a fost legată încă de la început de ideea descendenţei gentilice. Astfel – şi nu numai la Roma, ci şi în Grecia şi în alte civilizaţii tradiţionale – se făcea distincţia dintre femeia care în acest scop trebuia primită în *dignitas matrimonii,* şi alte femei, a căror folosinţă, în acelaşi timp, îi era eventual permisă bărbatului în vederea experienţei erotice pure (de unde şi instituţia concubinajului, admis în mod legal alături de regimul familial, cu titlul de complement al acestuia). Şi nu numai atâta: tot în legătură cu soţia, se întâlnea deseori o distincţie între frecventarea ei în scop Pur erotic şi o frecventare specifică subordonată voinţei conştiente

de procreare. Şi când bărbatul se apropia de soţie cu această de-a doua intenţie, era urmat deseori un ritual special de purificare şi **de** îmbunare a zeilor, cu amănunte speciale referitoare la regimul! însuşi al acuplării. Uneori, aceasta din urmă trebuia să fie precedată de o perioadă de abstinenţă (în China antică, un regim de acuplare în care se practica reţinerea lichidului seminal); un ritual are în vedere până şi exorcizarea demonului lascivităţii care o ia de la început în stăpânire pe femeie; în unele cazuri erau invocaţi zeii, se alegea o dată propice, apoi se trecea la un regim de izolare. Sânt-consemnate elementele unei ştiinţe privitoare la circumstanţele apte să facă posibilă o hotărâre în alegerea sexului copilului aşteptat. E important să subliniem apoi că, pornind chiar de la societăţir totemice, concepţia despre procreaţie nu se reducea la ideea naturalistă a continuării biologice a speciei; prin procreare se înţelegea în esenţă, dimpotrivă, conservarea şi transmiterea în timp a forţei mistice a propriului sânge, a propriei *gens,* şi mai cu seamă cea a strămoşului primordial, imanentă sub forma de *genius* al neamului şi reprezentată în Antichitatea clasică de focul sacru peren al casei. Şi cum participarea la riturile unei familii putea crea eventual noi rudenii, permiţând adică integrarea unui element străin în familie, s-au păstrat de asemenea indicii care ne fac să credem că în Antichitatea tradiţională femeia, înainte de a fi a soţului, era „luată în căsătorie" de această forţă mistică a neamului. Este semnificativ că la Roma patul conjugal se numea *lectus genialis,* adică patul *genius-ului.* O mărturie relictă mai precisă priveşte obiceiul nupţial roman potrivit căruia femeia trebuia să se unească cu zeul Matitus, cu priapicul Tiitinus (care, în fond, era totuna cu *genius domes-ticus* sau *iar familiaris),* înainte de a o face cu soţul; când tânăra, *nova rupta,* intra în casa soţului, înainte de a se duce în patul nupţial, trebuia să se aşeze pe statuia itifalică a acelui zeu, ca şi

cum acestuia i-ar fi revenit deflorarea ei – uf *ilkuvm pudicitiam prior deus delibasse videturi.* Şi rituri analoage ar putea fi indicate şi în alte civilizaţii, cu o semnificaţie asemănătoare. Adevăratul scop al căsătoriei nu era descendenţa cu orice preţ, ci în primul rând „fiul datoriei", aşa cum era numit în India primul născut de

1 Propeiţiu, *Cana.,* IV, 11, 33 [nu am identificat textul la locul citat – *n. tiâi*\ Lactantius, *Div. Inst.* 1, 20, 36 (apud Pestalozza, *op. cit.,* pp. 387, 407. Cf. şi A. I> Marchi, *// culto privata în Roma antica,* Milano, 1896.

sex masculin: cu dorinţa ca el să fie un „erou", formula finală a ceremoniei nupţiale, *ştaddhă,* era următoarea: *virani me datta pitarah („O,* părinţilor, faceţi să am drept fiu un erou!") 2.

În familia sacralizată, polaritatea sexelor apare asociată cu un regim de complementaritate. De aici, rolul pe care femeia l-a avut deseori în cultul domestic indo-european, în legătură cu focul, a cărui păzitoare naturală era, deoarece ea însăşi avea, ca principiu, natura Vestei, „flacără vie" sau foc al vieţii. Femeia era oarecum suportul viu al acestei influenţe suprasensibile, cu funcţie de corespondent al principiului viril pur întrupat în *parter famihas.* Astfel, îi revenea în primul rând femeii să vegheze ca flacăra să nu se stingă şi să rămână pură; ea îi invoca forţa sacră, oferind în foc sacrificiile3. Un regim similar de complementaritate era în vigoare la Roma şi pentru sacerdoţiu. Ca atare, dacă Flaminului îi murea soţia, – *flaminica dialis* –, el trebuia să-şi abandoneze slujba, ca şi cum puterea lui, datorită lipsei complementului vita-lizant, ar fi fost diminuată sau paralizată. Mărturii analoage se pot culege şi din alte tradiţii, de pildă din cea brahmanică, unde însă ies în evidenţă şi semnificaţii mai profunde. Femeia unită cu bărbatul prin sacrament – *samskāra* – s-a prezentat ca „zeiţa casei" – *grhadevaia* –, la origine fiind

asociată cu soţul în Cult şi în rituri. Femeia îndeplineşte funcţia fie de vatră – *kunda* –, fie de flacără sacrificială. Ceea ce înseamnă că trebuie să meditezi asupra femeii concepute ca un foc – *yoşamagnin dhvăvita.* Şi se întrevede, dincolo de nivelul ritual, dacă unirea dintre bărbat şi femeie era concepută în acest cadru ca un mare rit – *vajna* –, nivelul realizării, ca un echivalent al sacrificiului prin foc, *homa*... „Cine cunoaşte femeia ca foc – se spune – atinge eliberarea". Şi în *Sathapaţa-brahmăna* femeia spune: „Dacă mă vei folosi la sacrificiu, orice binecuvântare vei cere, prin mine o vei dobândi". 4 Roadele uneia din formele de sacrificiu al *somei* (*Vajapeya)* sunt comparate cu produsele împreunării cu o femeie, când o săvârşeşti cu cunoştinţa corespondenţelor şi valenţelor cosmice ale ei şi ale corpului ei. Uterul, centru al femeii, este indicat drept foc sacrifi

2 Cf. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life,* London-New York, 1927, p. 84.

3 F. de Coulanges, *La câte antique.* Paris, ed. a 17-a, 1900, pp. 107, 166.

4 I, VIII, 1, 9 – J. Woodroffe, *Shakti and Shâkta,* Madras-London, ed. a 8-a, 1929, pp. 96 – 97.

cială. În alt text tradiţional, toate fazele acuplării sunt puse în coresîpondenţă cu cele ale unei acţiuni liturgice şi e menţionată posibilitatea precum cea de-a doua să se realizeze în împletire cu prima6.

În general, chiar şi în aceşti termeni căsătoria putea prezenta, caracterele unui „mister", într-un regim de ritualizare. În Grecia, zeiţa, ca zeiţă a căsătoriei, purta numele de Aphrodite Teleia, aţi| butul venind de la *talos,* termen folosit şi pentru iniţiere. Într-un cunoscut ritual indo-european legat de actul procreator, preluarea conştientă a corespondenţelor cosmice ale masculinului şi femininului – Cerul şi Glia – este clar atestată: „Apoi vine [soţul] I asupra ei [spunând]: «Eu sunt *ama,* tu eşti să; / Tu

eşt*i să* eu sunt *ama;* / Eu sunt *săman* [cântul], tu eşti *re* [strofa]; / Eu sunt Cerul, tul Pământul. / Vino să ne-mbrăţişăm, / Sămânţa să ne-o punem la o.laltă, Un băiat, un fiu spre a dobândi!" Apoi îi desparte coapsele/ [spunând]: «Despărţiţi-vă, Cer şi Pământ!» Vârându-se în ea şi lipindu-şi gura de gura ei, o mângâie de trei ori pe păr [spunând]: «... Precum Focul îi este plod pământului, / Precum cerul îl are" plod pe Indra, / Vântul precum e plodul zărilor, / Astfel pun în tine plodul...»" 7 Virilitatea, aşadar, sub semnul Cerului, feminitatea sub cel al Pământului. În mod analog, în Grecia potrivit lui Pindar, printr-o raportare la temeiul naturii lor celei mai profunde, bărbaţii îl invocau în dragoste pe Helios, Soarele, femeile o invocau pe Selene, Luna8. Trebuie să relevăm de asemenea că în aproape toate limbile indiene de origine sanscrită femeile sunt numite *prakrti,* termen care, după cum s-a văzut, denumeşte metafizic „natura", ca şi forţa-femeie a zeului impasibil, al lui *puruşa*9. Acest fundal de sacralizare a căsătoriei înseşi avea să se estompeze încetul cu încetul, subzistând în vremurile mai recente numai sub forma unor urme pozitive, care se explică doar într-un asemenea context. În omologări divine şi cosmice, el trebuia să se conserve doar în domeniul cultual în accepţiune specifică, în legătură cu

3 *Brhadănyaka-upanişad,* IV, IV, 3.

6 Chandogya-upanişad, II, XII, 1 – 2.

7 *Brhadăranyaka-upanişad,* VI, IV, 20 – 22 [trad. de Radu Bercea, *n. trad.], o* formulă analoagă abreviată în *Atharva-Veda,* XIV, II, 71.

8 Cf. Kerenyi, *Tochterder Sonne,* ed. cit., p. 174.

9 E interesant că în unele limbi romanice – de pildă în italiană şi în franceză – organul sexual feminin e numit în limbaj popular „natura": la fel cum *piakfi* faţă de *pwvşa* reprezintă „natura".

varietăţile de *hieros gamos,* de hierogamie sau

teogamie rituală, după cum vom arăta numaidecât. Pentru Antichitate însă s-a *Y* afirmat nu pe nedrept că un popor la care practicile nupţiale erau ritualizate şi totdeauna conforme cu legile eterne constituia un mare lanţ magic ce lega sfera materială cu sferele superioare10, jsfovalis are dreptate când consideră căsătoria, aşa cum e ea cunoscută azi, ca pe un „mister profanat”; odată cu trecerea timpului, ea s-a redus efectiv la a nu mai fi decât unica alternativă oferită I din punct de vedere sociologic aceluia care simte groaza de singurătate. Şi faptul că Claude de Saint-Martin cu siguranţă nu a t realizat semnificaţia cuvintelor sale şi nici n-a avut o viziune asupra situaţiei în care li se verifică adevărul, faptul acesta, aşadar nu ştirbeşte exactitatea celor scrise de el: „Dacă neamul omenesc I ar şti ce anume este căsătoria, ar nutri, în acelaşi timp, o dorinţă \ extraordinară şi o frică teribilă de ea, deoarece prin intermediul ei omul poate redeveni asemănător cu Dumnezeu sau sfârşi într-o ruină totală”. 11

În cadrul religiilor creaţioniste a subzistat concepţia generică despre o sacralitate a actului procreator, în măsura în care acesta e considerat şi trăit ca reflectare, prelungire şi reproducere a actului creator divin. Pentru Iranul mazdeist putem aminti un străvechi ritual nupţial în care ideea harurilor divine e asociată cu intensitatea maximă a actului de unire trupească12. Pentru aria islamică, un ritual ce-l aminteşte în parte pe cel indo-european mai sus citat, ne arată cât de străină îi e acestei tradiţii ideea că sexualitatea ar fi ceva păcătos şi obscen, în legătură cu care orice referire la divinitate ar fi o blasfemie. Potrivit acestui ritual, în momentul intromisiunii soţul va spune: „În numele lui Allah cel iertător şi milostjv, *Bismallah al-rahman al-rahim”*. Apoi, femeia şi bărbatul vor spune împreună: „În numele lui Allah” şi, în sfârşit, doar bărbatul, în clipa când o simte pe femeie abandonându-se, iar el e gata să ejaculeze, va rosti restul formulei, adică cuvintele: „cel iertător şi milostiv”. 13 în

acelaşi sens, un maestru al sufismului, Ibn Arabi.

10 P.B. Randolph, *Magia sexualis,* Paris, ed. a 2-a, 1952, p. 28.

11 C. de Saint-Martin. *Le Ministere de l'Homme-Esprit,* Paris, 1802, p. 27.

12 *Yashna,* 53, 7.

13 Haleby Othman, *Les lois secretes de l'amour,* Paris, 1906. Evocarea lui Brahma 111 momentul ejaculării, odată cu formula citată mai sus, se regăseşte bunăoară în *Mahănirănătantra,* IX, 112-l".

ajunge chiar să vorbească despre o contemplare a lui Dumnezeu în I femeie, într-o ritualizare a acuplării conform unor valenţe metafi-l zice şi teologice. În tratatul său *Fushush Al-Hikam,* el scrie: „Acest act [conjugal] corespunde proiectării voinţei divine asupra celor create de El după forma Sa, chiar în clipa în care le-a creat, spre a se recunoaşte în ele pe Sine însuşi... Profetul a iubit femeile tocmai datorită rangului lor ontologic, fiindcă ele sunt ca receptacolul pasiv al actului său şi stau faţă de el îţi acelaşi raport în care Natura Universală *(at-tabi ah)* stă faţă de Dumnezeu. Şi în Natura Universală Dumnezeu acţionează astfel încât formele lumii se dezvăluie prin proiectarea voinţei Sale şi prin actul divin, care se manifestă ca act sexual în rândul formelor alcătuite din elemente, ca voinţă spirituală *[al-himmah* – e ceea ce în altă parte am numit virilitatea transcendentă] în lumea spiritelor de lumină, şi ca concluzie logică în ordinea discursivă [în acest sens ne-am putea referi la rigoarea logică, ca manifestare principală a principiului masculin – cf. § 37]". Ibn Arabî spune că cine iubeşte femeile în felul acesta, adică trăind asemenea semnificaţii în vreme ce se uneşte cu ele, „le iubeşte cu dragoste divină". Pentru cine însă ascultă doar de atracţia sexuală „actul sexual va fi o formă lipsită de spirit; fireşte, spiritul rămâne totdeauna imanent formei ca atare, numai că va rămâne imperceptibil

pentru acela care se apropie de soţia sa – ori de oricare altă femeie – numai în scopul voluptăţii, fără a cunoaşte obiectul adevărat al propriei dorinţe... «Lumea ştie că sunt îndrăgostit, dar nu ştie de cine», versul acesta se aplică celui ce iubeşte doar de dragul voluptăţii, adică celui care iubeşte suportul voluptăţii, femeia, fără a avea însă conştiinţa semnificaţiei spirituale aflate în cauză. Dacă ar cunoaşte-o ar şti şi în virtutea a ce anume se bucură şi cine se bucură [cu adevărat] de această voluptate, şi atunci ar fi desăvârşit din punct de vedere spiritual". 14 în această teologie sufistă a iubirii trebuie să vedem doar amplificarea şi ridicarea la o conştiinţă mai precisă a lumii rituale în care omul ce aparţine unei asemenea civilizaţii a înţeles şi trăit mai mult sau mai puţin limpede raporturile conjugale în general, plecând de la sanctificarea conferită de către Legea coranică actului sexual în regim nu doar monogamic, ci şi poligamie. De aici reiese

14 Ibn Arabi, *La Sagesse des Prophetes,* tr. T. Burckhardt, Paris, 1955, pp.187 – 189.

şi semnificaţia particulară pe care o poate asuma procreaţia, percepută anume ca o delegaţie de prelungire, existentă în om, a puterii creative divine.

Şi ebraismul a ignorat condamnarea ascetică a sexului, căsătoria nu a fost concepută ca o concesie faţă de legea trupului, ci ca unul dintre misterele cele mai sacre. Pentru Kabbala ebraică orice adevărată căsătorie are în fapt valoarea unei reproduceri simbolice a unirii lui Dumnezeu cu *shekhina*15.

O menţiune merită, în sfârşit, doctrina chineză a unirilor regale. O sută douăzeci sunt femeile regelui, în afara celei care îi este în sens eminent soţie. Folosinţa tuturor acestora are şi semnificaţia unui rit şi se supune unui simbolism precis. Femeile regale sunt împărţite în patru grupe, diferite atât prin număr, cât şi prin valoare, în sens invers proporţional: mai numeros este grupul alcătuit

din femei considerate mai puţin nobile. Femeilor le e dat să se apropie de rege numai în anumite nopţi, în raport descrescător faţă de noaptea cu lună plină, începând din grupul cel mai numeros şi exterior, ale cărui femei sunt chemate în nopţile aproape întunecoase, lipsite de lună, până la ultimul grup, alcătuit doar din trei femei, care dispun de cele două nopţi anterioare nopţii sacre cu lună plină, în aceasta din urmă, când, din punct de vedere macrocosmic, luna dezvăluită în toată strălucirea ei se găseşte faţă în faţă cu soarele, doar regina rămâne în faţa regelui, în faţa Bărbatului Unic, şi se uneşte deplin cu el. Este ideea unei uniri care, absolută în centru, se repetă atenuată pe treptele unde domneşte tot mai mult multiplul şi unde atât demnitatea cât şi forţa Unului sunt mai mici în fecundarea materiei: reflectări tot mai condiţionate a ceea ce se actualizează în hierogamia cuplului regal, într-un sistepf de participări ce repetă un sistem cosmic”.

44. Creştinismul şi sexualitatea în ceea ce priveşte unirile sacralizate într-un cadru instituţional şi cu deosebire sub forma căsătoriei monogamice, ne vom opri asupra caracterului hibrid prezentat de aceasta în catolicism, din

15 Cf. Scholem, *Mystique juive,* ed. cit., p. 251.

16 M. Granet, *Lapensee chinoise,* Paris, 1950, pp. 293 – 295.

cauza moralei. alese de această confesiune. Nu doar sub acest aspect sunt vizibile în catolicism urmările interferenţei nelegitime dintre principii şi norme referitoare la două planuri total distincte. Religiile tradiţionale cu fond creaţionist au recunoscut întotdeauna două legi. Una priveşte viaţa în lumea concepută ca operă divină, ca un lucru voit şi păstrat în existenţa sa de către Dumnezeul creator (de către divinitate în aspectul său de „creator” şi „păstrător”: Brahma şi Vișnu); şi constă, această lege, nu în negarea, ci în sacralizarea vieţii în

lume. Cea de-a doua lege priveşte în schimb restrânsa minoritate a acelora ce au o vocaţie ascetică şi li se arată calea detaşării, a transcendenţei (calea lui Śiva). Spre deosebire de ebraismul antic, de mazdeism, de hinduismul vedic, de Islamul însuşi şi aşa mai departe, catolicismul a confundat cele două ordine şi a introdus valori ascetice în domeniul existenţei obişnuite, una din consecinţe fiind o condamnare a sexului, ba chiar o adevărată ură teologică faţă de sex.

În *Evanghelii,* dimpotrivă, amintita distincţie era încă foarte clară. În *Luca* (20, 34 – 36) se citeşte: „Fiii veacului acestuia să i însoară şi se mărită; iar cei care se vor învrednici să dobândească I veacul acesta şi învierea cea din morţi, nici nu se însoară, nici nu I se mărită. Căci nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii". Şi *Matei* (19, 12) vorbeşte de aceia „care s-au făcut fameni ei înşişi, pentru împărăţia I cerurilor", adăugând: „Cine poate înţelege să înţeleagă", menţiona-l rea „famenilor" (eunucilor) fiind însă destul de nefericită, pentru că aici, de fapt, e vorba de realizarea virilităţii sub o formă superioară, absolută. Tot în *Matei* (19, 4 – 6) se găsesc cuvinte ce ar putea fi raportate chiar şi la motivul androginului, întrucât citim: „N-aţi citit că Cel care i-a făcut de la început i-a făcut bărbat şi femeie? Şi a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi i se va însoţi cu femeia sa şi vor fi amândoi un trup, aşa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci ce a unit Dumnezeu omul să nu des – partă". Strict vorbind, aceste cuvinte ne-ar face, aşadar, să concepem unirea sexelor ca pe o operă de restaurare androginică şi sub ţeastă formă ar justifica-o; ultima frază, presupunând mai mult decât o referire la indisolubilitatea căsătoriei ca fapt social, ar putea trimite chiar la ideea pe care am văzut-o susţinută de către Ioan Scotus Eriugena, şi anume că separarea sexelor este doar un fapt omenesc, privind-o exclusiv pe fiinţa originară decăzută.

Într-adevăr, Pavel, după ce reproduce pasajul biblic unde se spune că bărbatul şi femeia devin un singur trup şi-şi lasă tatăl şi mama, adaugă: „Taina aceasta mare este" *(Efeseni,* 5, 31 – 32: to (acumjpiou touto *ţiya* câţiv), termenul utilizat fiind „mister", nu „sacrament", aşa cum se citeşte în *Vulgata.* Tot în Pavel găsim o aluzie fie la dublul statut al bărbatului şi al femeii şi implicit la cele două căi corespunzătoare pentru bărbat şi pentru femeie, în cuvintele: „Bărbatul [este] chip şi slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este mărirea bărbatului" (1 *Cor.,* 11, 7), fie la misterul conversiunii „mântuire" a femininului prin masculin (Sakti raportată la Śiva), cu preceptul că soţul trebuie s-o iubească pe soţie aşa cum Cristos a iubit Biserica, „dându-se pe Sine pentru ea, ca s-o sfinţească, curăţind-o cu baia apei prin cuvânt", după care urmează cuvintele: „Astfel dar, bărbaţii sunt datori să-şi iubească femeile, ca pe înseşi trupurile lor. Cel ce-şi iubeşte femeia pe sine se iubeşte" *(Efeseni,* 5, 25 – 37). În acelaşftimp însă în Pavel se anunţă. În mod contradictoriu, denegarea oricărei posibilităţi superioare a sexului, experienţa sexuală luată în sine fiind concepută ca „desfrânare" şi „neruşinare", iar căsătoria ca un simplu *piş aller.* Citim, într-adevăr: „Bine este pentru om să nu se atingă de femeie. Dar din cauza desfrânării, fiecare să-şi aibă femeia sa şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul său", şi mai departe: „Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă" (I *Cor.,* 7, 1 – 2, 9).

Tocmai această concepţie a fost preluată ca bază de către creştinismul post-evanghelic. Pentru acesta, viaţa sexuală în general constituie un păcat17; ea nu le este îngăduită catolicilor decât dacă ia forma socială a căsătoriei şi în vederea procreaţiei. Se ştie însă că în creştinism căsătoria ca „sacrament" instituit şi nu doar ca binecuvântare generică a mirilor şi-a făcut apariţia tardiv

(prin secolul al XII-lea) şi că încă şi mai recentă, ca rezultat al conciliului din Trento (1563), este impunerea ritului religios pentru orice căsătorie care nu vrea să fie considerată similară unui concubinaj. Acest aspect

17 Introducerea relaţiilor sexuale în „păcatul strămoşesc" nu are niciun fundament în texte, în *Facere* (2, 24) vorbindu-se de faptul că trupul lui Adam şi al Evei a devenit unul singur, chiar înainte de păcat şi pe când ei nu se ruşinau încă să umble goi. În rest, catolicismul, în opoziţie cu protestantismul, a afirmat că subordonarea omului faţă de sexualitate nu constituie cauza păcatului originar, ci numai una dintre consecinţele acestuia.

sacramental a venit nu numai foarte târziu, dar are în fond o finalitate nu atât spirituală, cât pur şi simplu temporală. Întrucât s-a păstrat ideea stării de păcat şi a simplei „naturalităţi" a sexului, întrucât sexului nu i-a fost recunoscută altă valoare în afara celei de mijloc pentru procreare, căsătoria se prezintă aici întocmai cum o admisese în chip peiorativ Pavel, adică doar ca un rău mai mic, ca *Teme-l diurn infirmităţis concupiscentiae* pentru acei bărbaţi şi acele femei care nu pot alege celibatul, ci se supun legii trupului (îi aparţine Sf. Toma afirmaţia: *Imno actus matrimoni semper est peccatum).* Ideea I canonică după care căsătoria ca sacrament „conferă graţia necesară*4* pentru a sanctifica unirea legitimă a bărbatului cu femeia, del săvârşind dragostea naturală şi dăruindu-i un caracter de indiso-i lubilitate pe care nu-l avea de la început", se reduce, aşadar, cui necesitate, la un simplu fapt de suprastructură; nu e vorba de un rât menit să stabilească sau, oricum, să promoveze dimensiuni mai prol funde, transfiguratoare, sacralizate, ale experienţei sexuale, pentru I că teologia morală a condamnat din principiu pe acela care, chiar şi ţin cadrele conjugale, cultivă atare experienţă fără a avea drept scop esenţial procreaţia şi s-a depărtat de un regim de mariaj cast". I

Aceasta, printre altele, implică eroarea, deja denunţată de noi, căi eros şi „instinct de reproducere” sunt un singur lucru; în plus, trebuie să avem în vedere inexistenţa, în societatea controlată de către cato*i* licism, a tot ceea ce, în familia antică, putea conferi procreaţiei semnificaţia superioară, menţionată de noi adineauri, semnificaţie legată, de cultele familiale şi gentilice. Practic, punctul de vedere creştincatolic duce nu la sacralizare, ci la reprimarea şi la profanarea sexului, din pricina hibridismului menţionat: datorită faptului că a dat ca precept general valabil pentru omenirea curentă şi pentru viaţa obişnuită acea detaşare de sex care se impune doar în cadrul celei de-a treia dintre soluţiile enumerate de noi la începutul acestui capitol, adică în cadrul tehnicilor de transformare ascetică (şi nu de reprimare puritană) a energiei sexuale. Rămâne de aceea doar aspectul social al preceptului religios creştin, ca şi aspectul simplistului, mediocrului şi obtuzului dresaj exterior al animalului uman, aspect lipsit pentru noi de orice interes. Abia în cadrul aşa-numitului „aggiornamento”, introdus de Conciliul Vatican II, a fost modificat oarecum punctul de vedere al Bisericii şi s-a dat o anumită recunoaştere unirii sexuale legate de căsătorie, dar menţinând-o în aceeaşi relaţie cu procreaţia.

Dintr-o confuzie asemănătoare derivă şi norma celibatului sacerdotal în catolicism: s-a confundat tipul sacerdotului (din clerul de mir) cu cel al ascetului (al călugărului), cu care însă nu ar trebui să se identifice şi cu care, în fapt, nici nu s-a identificat sub nicio formă în numeroase civilizaţii tradiţionale, care au cunoscut adeseori îndelungate dinastii sacerdotale, continuitatea sângelui jucând în acest caz rolui de suport natural şi de vehicul pentru continuitatea influenţei supranaturale sacralizante, transmise de-a lungul generaţiilor unui aceluiaşi neam. Cât priveşte premisa normală a unei legi

destinate omului care trăieşte în lume, iar nu ascetului, ea nu ar putea fi prea diferită de cea exprimată de maxime precum aceasta, a lui Ibn Aţă: „Bărbaţii pioşi şi austeri detestă tot ceea ce nu se găseşte în Dumnezeu; dacă L-ar vedea în toate lucrurile, nu ar detesta niciunul”. 18

În ansamblul creştinismului, doar în unele curente decis heterodoxe şi condamnate sau în unele cazuri sporadice s-a ajuns la o atitudine diferită faţă de sex. În privinţa celor dintâi, putem aminti curentul almericienilor, al begarzilor şi al „Fraţilor Spiritului liber” (secolele al XII-lea – al XIV-lea), care din ideea omniprezenţei divine au tras şi pentru sex concluzii asemănătoare cu cele ale tradiţiilor mai sus amintite. În acest curent se făcea distincţia dintre două religii, una valabilă pentru ignorant, cealaltă pentru iluminat, şi se afirma posibilitatea, pentru acesta din urmă, de a parveni la o asemenea stare, încât să-l poată vedea pe Dumnezeu acţionând în sine şi în fiecare lucru *(quod dicitm quod homo ad tale statum potest pervenire, quod deus în ipso omnia operatur).* Pentru cine se află într-o asemenea stare, ideea de păcat dispare, norma ascetică îşi pierde orice înţeles, chiar şi lucrările trupului ajung să-l glorifice pe Dumnezeu: simţim că, oricare ar fi ele, sunt îndeplinite de Dumnezeu sub formă omenească. Astfel, chiar şi în privinţa sexului, e declarată infailibilitatea omului iluminat, liber în spirit; se ajunge să se afirme că femeile au fost create spre a fi folosite de către cei ce trăiesc în această libertate – *şic et mulieres creataie sunt ut sunt ad usum illorum qui sunt în libertate spiritus* –, şi nu numai atât: se revendică o anomie care trece dincolo de tot ceea ce poate fi pretins în vederea depăşirii concepţiei creştine despre starea de păcat şi impuritatea sexului, această anomie ajungând la abolirea totală

I

18 *Apud* M.M. Moreno, *Antologia della mistica arabo persiana,* Bari, 1951, p. 232.

a oricărei limite; o imagine în acest sens ne putem face după această propoziţie imputată unor adepţi ai curentului respectiv: *quod talis liber redditur impeccabilis... et şi natura înclinaret ad actum venerum, potest licite ipsum perficere cum sorore vei matre et în quocumque loco sicut altari 19.* Aici însă, pe lângă obligaţia de a face o distincţie între ceea ce a fost efectiv profesat în secret de către aceşti iluminaţi şi ceea ce li s-a atribuit în mod răuvoitor de către adversarii lor şi de către dreapta credinţă, tot ce se ştie în această privinţă ne face să presupunem că ar fi fost vorba în primul rând de poziţii doctrinare, adică de principii nepuse neapărat în practică.

În ceea ce priveşte cazurile de experienţe individuale spora-l dice, se poate cita ca exemplu cel relatat de către Woodroffe, referitor la rezultatele unei anchete întreprinse în secolul al XVIII-lea în mănăstirea Dominicanelor Sfintei Ecaterina dei Ricci de la Prato, în urma scandalului stârnit de unele forme de erotism mistic practicate în ascuns acolo. Iată declaraţiile cele mai semnificative ale unei tinere ce fusese stareţa respectivei mănăstiri: „Spiritul nostru fiind liber, intenţia este tea care face ca o acţiune să fie rea. E suficient deci să te ridici cu mintea la Dumnezeu pentru ca niciun lucru să nu mai fie păcat”. A fi uniţi cu Dumnezeu – adaugă ea – înseamnă a fi uniţi ca bărbat şi femeie. Viaţa veşnică a sufletului şi paradisul în această lume constau în „transsubstanţierea unirii practicate de către bărbat cu femeia”. „Savurarea lui Dumnezeu” e obţinută cu ajutorul actului prin care te uneşti cu Dumnezeu, ceea ce se realizează „prin conlucrarea bărbatului şi a femeii”, a „bărbatului în care-l recunosc pe Dumnezeu”. Concluzia este: „Săvârşind ceea ce în chip greşit numim impuritate, atingem adevărata puritate: aceea pe care Dumnezeu ne-o porunceşte şi vrea ca noi s-o practicăm şi fără de care nu e chip să-l găsim pe

Dumnezeu, care e adevărul". 20 E suficientă, în asemenea cazuri, menţiunea aceasta, deoarece, în realitate, aici nu mai e vorba de sacralizări într-un anumit cadru instituţional şi formal, ci de experienţe marginale cu fond mistic şi liber, integrabile altui compartiment al materiei de care trebuie să ne ocupăm, şi anume când ne

19 Despre toate acestea, cf. H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme speculatif e o AUemagne au XIV* siècle,* Paris, 1900, pp. 60 – 63, 65, 91, 122.

20 Din de Potter, *Vie de Scipione de Ricci, évêque de Pistoie et Prato,* Bruxelles, 1895, pp. 406, 418, 420, 428 (*apud* Woodroffe, *op. cit.,* pp. 597 – 598).

vom referi la tradiţii deosebite de cea creştină. În cazul acesta frapează totuşi concordanţa cu ideile care în alte situaţii au dus la ritualizarea regimului conjugal, dincolo de orice idee despre starea de păcat a sexului.

Despre riturile colective ale hlîstilor slavi, care comportau unirea sexuală dintre bărbaţi şi femei consideraţi ca întrupări ale lui Cristos şi, respectiv, ale Fecioarei, am vorbit mai sus. E însă evident că în ele elementul creştin e o simplă spoială aplicată peste supravieţuiri şi reapariţii ale mai vechilor rituri păgâne, aşa încât nu pot fi examinate în prezentul context.

45. Prostituţia sacră. Hierogamiile în esenţa sa, fiecare cult tradiţional vizează actualizarea prezenţei reale a unei anumite entităţi suprasensibile într-un anumit mediu sau transmiterea participativă către un individ sau un grup a influenţei spirituale corespunzătoare. Principalele mijloace utilizate în acest scop sunt riturile, sacrificiile şi sacramentele. Or, în mai multe civilizaţii, în acelaşi scop a fost utilizat şi sexul.

Unul din cazurile cele mai tipice îl întâlnim în cadrul Misterelor Marii Zeiţe, în practici erotice menite anume să-i evoce principiul şi să-i reînvie prezenţa într-un anumit

loc şi într-o anumită comunitate. Printre altele, acesta a fost adevăratul scop al aşa-numitei prostituţii sacre uzitate în templele multor divinităţi feminine de tip afroditic ale ciclului mediteranean; Ishtar, Mylitta, Anaitis, Afrodita, Innini, Athagatia. Se disting aici două aspecte. Era, pe de o parte, uzanţa ca fiecare fată ajunsă la pubertate să nu poată trece la eventuala nuntă înainte de a-şi oferi propria virginitate într-un context nu de dragoste profană, ci de sacralitate: ea trebuia să se dea în incinta sacră a templului unui străin care să facă o ofrandă simbolică şi să o invoce în ea pe Zeiţă z1. Pe de altă parte, existau temple cu un corp fix de hierodule, adică de adepte ale zeiţei, preotese al căror cult consta în actul pentru care modernii nu ştiu să găsească alt termen decât „prostituarea": celebrau misterul dragostei trupeşti nu în sensul unui rit formalist şi simbolic, ci în acela al unui rit magic operativ: pentru a alimenta curentul de

21 Herodot, I, 99; Strabo, XI, 532.

psihism ce servea drept substrat al prezenţei zeiţei şi, totodată, pentru a le transmite celor ce se împreunau cu ele, ca într-un sacrament eficace, înrâurirea sau puterea acestei zeiţe. Chiar aceste tinere purtau şi numele de „fecioare" (rtapxevoi kpoa), „pure", „sfinte" – *qadishtu, mugig, zermasâtu*; se credea că ele o întrupează oarecum pe zeiţă, că sunt „purtătoarele" zeiţei, al cărei nume – *ishtaritu21* –, în funcţia lor erotică specifică, îl purtau. Actul sexual îndeplinea astfel pe de o parte funcţia generală proprie sacrificiilor evocatoare sau reînsufleţitoare ale unor prezenţe divine, iar pe de alta avea o funcţie structural identică cu aceea a participăriieuharistice: era instrumentul pentru participarea omului la *sacrum,* purtat şi administrat în acest caz de către femeie; era o tehnică de a obţine un contact experimental cu divinitatea, spre a se deschide acesteia, trauma acuplării, *cu* întreruperea conştiinţei

individuale comportată de ea, constituind în acest sens o condiţie deosebit de favorizantă. Toate acestea, în principiu.

Un atare uz al femeii nu s-a limitat la misterele Marii Zeiţe din lumea mediteraneană antică, ci e atestat şi în Orient. Jertfa rituală a fecioarelor e întâlnită şi în India, în templele din Jaggernaut, pentru a „hrăni" divinitatea, adică pentru a-i activa în mod eficace prezenţa. În numeroase cazuri dansatoarele templelor aveau aceeaşi funcţie sacerdotală ca şi hierodulele zeiţelor Ishtar şi Mylitta, întocmai cum ca şi dansurile lor constelate cu *tnudră,* altfel spus cu gesturi simbolice-evocatoare, prezentau în principiu un caracter sacru. În acelaşi fel era sacră şi „prostituţia" lor. Chiar familii cu vază considerau nu drept o ruşine, ci drept o cinste faptul ca fiicele lor să fie consacrate din cea mai fragedă tinereţe acestui serviciu în temple. Sub numele de *devadăsî,* ele treceau uneori şi drept soţii ale zeului. În acest de-al doilea caz, ele nu erau atât purtătoare ale sacran-ului feminin, iniţiatoare ale bărbatului întru Misterele Zeiţei, cât femeile destinate să servească în mod generic drept foc în unirea sexuală pe care, după cum s-a văzut, texte indiene tradiţionale o echivalaseră cu sacrificiul prin foc.

În plus, aşa cum am menţionat deja, e de reţinut că hetairismul (activitatea de haetairă) antic şi oriental chiar în afara unor atare cadre cultice şi instituţionale avea aspecte nu numai profane, femeile fiind calificate să confere actului dragostei dimensiuni şi

22 S. Langdon, *Tammuz and Ishtar,* Oxfod, 1914, pp. 80 – 82.

un deznodământ pe care astăzi nu le mai cunoaştem. Noţiuni despre ceea ce se poate numi fiziologia hiperbiologică şi subtilă sunt atestate la hetairele extrem-orientale, care adeseori erau reunite în corporaţii ce-şi aveau „stemele", însemnele lor simbolice proprii şi propria

lor tradiţie străveche. Avem motive să credem că în unele cazuri *ars amatoria* profană a luat naştere prin degradare din elemente exterioare ale unei ştiinţe *sui generis* bazate pe un fond de cunoştinţe tradiţional şi sacerdotal; nu e exclus ca printre posturile indicate în opere, precum cele patruzeci şi opt de *Figurat Veneris* a lui Froberg, să se numere şi unele care la origine au avut valoare de *mudrā,* adică de posturi magico-rituale aplicate la actul sexual, dat fiind că, aşa cum vom arăta, unele semnificaţii de acest gen au subzistat până şi în practici de magie sexuale ale unor medii moderne.

Am vorbit deja despre băuturile de dragoste, al căror sens complet s-a pierdut de asemenea, pentru că nu le mai cunoaştem decât folosinţele degradate sau echivalente sub formă de mistificări superstiţioase din sfera vrăjitoriei. În realitate, aici e vorba nu atât de arta de a face să ia naştere pe cale anormală o pasiune obişnuită, cât de arta de a conferi experienţei sexului dimensiuni diferite de cele proprii erosului obişnuit. Se ştie că Demostene a obţinut condamnarea unei iubite a lui Sofocle ce avea reputaţia că face filtre de dragoste, dar în cursul procesului a reieşit că ea primise o iniţiere şi că frecventa medii apropiate Misterelor. În general, multe hetaire sau figuri de tip hetairic, chiar şi din epos şi legendă, au fost descrise ca magiciene nu doar în privinţa fascinaţiei lor feminine, ci şi datorită unor cunoştinţe specifice de magie. Dacă şi în *Kamasutra* (1, 1) lista abilităţilor pe care ar trebui să le stăpânească o *ganikă* sau hetairă de înaltă clasă apare ca deosebit de prolix şi baroc, e însă semnificativ că printre ele figurează artele magice, arta de a desena diagrame mistico-evocatoare *(mandala)*? i cea de a prepara farmece23. Despre faimoasa Phryne se spune că ea s-a arătat goală nu numai în cunoscutul episod al procesului său (când de fapt apărătorii săi i-au pus în valoare nu atât aspectul

23 Despre aceste tinere care, pe lângă frumuseţe şi

alte atracţii, sunt versate în diversele arte menţionate, se spune în text: „Într-o societate de bărbaţi, ele au drept k un loc de onoare... Respectate întotdeauna de către Suveran şi celebrate de ™eraţi... ele se bucură de o consideraţie universală”.

estetic al frumuseţii profane, cât pe cel sacral-afroditic, drept care Athenaios însuşi relatează: Judecătorii au fost cuprinşi de teama sacră de divinitate: ei n-au îndrăznit să o condamne pe profetesa, şi preoteasa Afroditei”), ci şi iniţiaţilor din Eleusis şi apoi în marea serbare închinată lui Poseidon, adică în legătură cu „Apele”, al căror zeu e Poseidon: cu această ocazie, în mod verosimil, se situa în prim plan latura profundă, magico-abisală, a nudităţii feminine, despre care am vorbit. În ansamblu, trebuie să reţinem că, la ori –, gine, femeii hetaire nu i-a fost străină tocmai funcţia de administratoare a Misterului feminin, potrivit posibilităţilor fie naturale, fie tradiţional cultivate, accesibile femeii în măsura în care în ea se activează o latură fundamentală a principiului căruia femeia, ca fiinţă umană, îi este o încarnare, o individuaţie, un simbol viu.

Tocmai această eventualitate trebuie luată în considerare în examinarea altor complexe rituale antice: o posibilă sexuare transcendentală, adică încorporarea efectivă, fie ea momentană sau aproape durabilă, în anumite fiinţe umane de sex femeiesc a divinităţilor sau arhetipurilor de acelaşi sex, în aceiaşi termeni prin care în catolicism se vorbeşte despre prezenţa reală a divinităţii în ostii, aşa cum stabileşte ritul. În multe monumente egeene, reprezentările preoteselor se confundă adeseori practic cu cele ale Marii Zeiţe24, şi ele ne fac să presupunem că primele au fost obiectul concret al cultului datorat celorlalte; apoi e un fapt cunoscut că şi în figurile istorice ale unor suverane mediteraneano-orientale au fost venerate imaginile aşa-zicând vii ale unor Ishtar, Isis şi ale

altor divinităţi de acelaşi tip. Trebuie să avem însă în vedere şi cazul de încarnări momentane ale acestor divinităţi într-o fiinţă dată, determinate de o atmosferă magico-rituală de acelaşi tip cu cea în care ar trebui în principiu să aibă loc misterul – *myste-rium transformationis* – în însăşi liturghia creştină.

Aceeaşi ordine de idei intră în discuţie şi în cazul de *hieros gamos* în sens propriu, adică de teogamii, de uniri rituale şi cultuale ale unui bărbat cu o femeie menite de astă dată să celebreze şi să reînnoiască Misterul Ternarului, adică al unirii eternului masculin cu eternul feminin, al Cerului cu Glia, din care ar proveni fluxul central al creaţiei. În persoanele celor ce săvârşeau asemenea rituri era deci ca şi cum s-ar fi întrupat şi acţionat înseşi principiile

24 Glotz, *La cânţisation egeenne,* ed. cit., pp. 308, 312.

corespunzătoare, cununia lor fizică momentană devenind o reproducere evocativă eficace a cununiei divine petrecute dincolo de timp şi spaţiu. Scopul acestor rituri era prin urmare diferit de cel al altor rituri amintite mai sus de noi şi explicate ca rituri de participare la substanţa sau influenţa unei divinităţi sau alteia. Era evocat Treiul, Ternarul de dincolo de starea dual㠄 prin acţiunea nupţială a celor doi, în scopul activării periodice într-o anumită comunitate a unei influenţe corespunzătoare, dar în cadrul ritualismului, şi nu în cel al experienţelor individuale de care ne vom ocupa ceva mai jos.

S-ar putea aminti numeroase exemple de asemenea rituri, care ar putea fi culese din tradiţiile cultuale ale unor civilizaţii foarte diferite. Ca un exemplu reprezentativ pentru toate, îl vom cita pe cel al Misterelor antice, în care, o dată pe an, preoteasa principală ce o personifica pe zeiţă se unea cu bărbatul reprezentant al principiului masculin, în locul sacru. După consumarea ritului, celelalte

preotese duceau noul foc sacru, considerat ca zămislit de respectiva unire, şi de la flacăra lui era aprins focul pentru veirele diverselor familii. Nu fără rost s-a relevat analogia dintre ritul acesta şi cel ce se celebrează şi acum de sâmbăta mare la/Ierusalim. De altfel, chiar un rit pascal de sfinţire a apei, aşa cum e celebrat mai cu seamă în Biserica ortodoxă, păstrează urme vizibile de simbolism sexual: luminarea, având un simbolism falie evident, e scufundată de trei ori în vas, simbol al principiului feminin al Apelor; se atinge apa, se suflă de trei ori asupra ei, făcând semnul literei greceşti P, iar formula de consacrare rostită pentru această cufundare cuprinde cuvintele: „Puterea Sfântului Duh pogoare în adâncul fântânii acesteia… şi rodnicească toată apa aceasta, întru naşterea cea nouă". În Orient, iconografia extrem de răspândită a *lingam-xăm* (a falusului) introdus în lotus *(padma)* sau în triunghiul răsturnat, semn al *yoni-ului* feminin şi simbol al Zeiţei sau al ăakţi-ei, se subordonează aceleiaşi semnificaţii, iar acest simbolism, aşa cum vom vedea mai jos, poate cuprinde aluzii şi la operaţii sexuale concrete.

În fapt, ritul originar al hierogamiei nu s-a păstrat deseori decât sub forme în care un rit simbolic sau o unire simulată au luat locul adevăratei uniri sexuale sacrale dintre un bărbat şi o femeie. În domeniul aplicaţiilor, de aici se poate trece la menţiunea despre anumitele rituri sexuale sezoniere de fertilitate, ce constituie

unul din caii de bătaie ai şcolilor etnologice din zilele noastre, care, după ce s-au fixat într-o primă etapă asupra „mitului solar", după ce au trecut într-o a doua etapă la „totemism", văzând totemism pretutindeni, azi înclină către interpretările „agrare", re-curoand la ele la fiecare pas.

În realitate, în acele rituri trebuie luată în considerare un & dintre posibilele aplicaţii magice operative ale contextului mai sus menţionat. Vorbind

despre orgii, am discutat deja despre contactul experimental cu primordialul şi preformalul pe care ele îl pot provoca în spiritul celui ce ia parte la ele. Prin însăşi natura sa, prin schimbarea de nivel existenţial implicată de ea, această stare e capabilă să facă eventual posibilă o inserţie eficace extra-normală a forţelomului în urzeala cosmică, în ordinea fenomenelor naturale şi, în general, în fiecare ciclu de fecunditate, şi anume ca intervenţie, pe însăşi direcţia de bază a procesului natural, a unei puteri superioare ce intensifică şi galvanizează. Astfel, în esenţă, cele scrise de Eliade în acest sens sunt exacte: „Hierogamiei îi corespunde, în general, orgia. Unirii cuplului divin trebuie să-i corespundă, pe pământ, o frenezie genezică nelimitată… Excesele împlinesc un rol precis şi salutar în economia sacrului. Ele rup zăgazurile dintre om, societate, natură şi zei: ajută să circule forţa, viaţa, germenii, de la un nivel la altul, dintr-o zonă a realităţii în toate celelalte". 25 Aceasta e efectiv una din semnificaţiile posibile ale unei părţi din marea cantitate de rituri „agrare" colecţionate de către Frazer. Când însă nu e vorba de populaţii sălbatice, ci de tradiţii istorice în care faptelor orgiastice colective, în principiu, li se substituie forme izolate bine circumscrise de hierogamie rituală, trebuie să fim atenţi să nu generalizăm, să distingem semnificaţia de rit magic – oarecum „naturalist" – pusă unilateral în evidenţă de şcolile mai sus menţionate, de o semnificaţie superioară, misterică, referindu-se în esenţă la opera de regenerare lăuntrică, chiar dacă în anumite cazuri, pe baza unor raporturi de corespondenţă analogică, un acelaşi complex hierogamie poate încorpora ambele semnificaţii-Acesta se pare că a fost cazul Misterelor Eleusine, unde *hieros gamos-ului* ca rit iniţiatic i s-a asociat ritul cultivării pământului

25 Eliade, *Traité d'histoire des religions,* ed. cit., p. 300 [trad. rom. Mari» Noica – *n. trad.].*

Neglijarea acestei bivalente e o trăsătură caracteristică pentru cercetarea obedientă, chiar fără a-şi da seama, faţă de tendinţa generală a disciplinelor profane moderne, şi anume reducerea în mod constant a superiorului la inferior sau evidenţierea în exclusivitate a inferiorului, oriunde e cu putinţă.

După caz, în sistemul participărilor rituale realizate prin intermediul sexului, când bărbatul, când femeia pot fi izvor al sacrului. Putem însă întâlni hierogamii parţiale, şi nu bilaterale, adică uniri în care numai una dintre părţi e transformată în profunzimea naturii sale şi dobândeşte caracter non-uman şi divin, pe când cealaltă păstrează trăsături pur omeneşti, împreunarea, în aceste cazuri, putând fi dirijată nu către participarea mistică, ci şi către procreaţia însăşi. Povestirile legendare în care e prezentă tema aceasta. – femei posedate de către un „zeu”, bărbaţi ce posedă o zeiţă – sunt prea cunoscute spre a mai trebui să le amintim aici. Ajunge să atragem atenţia asupra anumitor cazuri, în care asemenea conexiuni ni se înfăţişează în cadre instituţionale regulate. Astfel, în Egiptul antic, nu ca om, ci ca încarnare a lui Horus se unea suveranul cu soţia sa şi o fecunda pentru a duce mai departe linia „regalităţii divine”. În cadrul sărbătorii greceşti a Anthesteriilor, acţiunea cea mai importantă era sacrificiul privat pe care-l făcea soţia arhontelui-rege lui Dionisos în templul lui de la Lenaion şi unirea ei cu zeul; la fel şi în Babilon se cunoştea hiero-gamia unei tinere femei alese în prealabil care, după ce urca ritual cele şapte etaje ale turnului sacru cu terase, ale ziguratului, noaptea, aştepta acuplarea cu zeul într-o încăpere nupţială situată mai sus de aceste etaje („dincolo de cele şapte”). Se credea de asemenea că preoteasa lui Apollo din Patara petrecea noaptea unită cu zeul în „patul sacru”.

Faptul că zeul (sau şi un reprezentant al lui) putea avea uneori drept simbol un anumit animal a condus ulterior, datorită unei interpretări literale grosolane, la

varianta constituită de aparente împreunări ale unor fiinţe umane cu animale sacre. Astfel Herodot (II, 46) relatează despre berbecul sacru de la Mendes, supranumit... stăpânul tinerelor femei", căruia, în Egipt, femeile i se dădeau ca să aibă o progenitură „divină", şi chiar în tradiţiile romane subzistă un ecou al temelor similare, drept care Ovidiu *(Fast.,* II, 435450) vorbeşte despre glasul care le poruncise soţiilor sabine ale manilor să se lase fecundate de „ţapul sfinţit" *(sacer hârcus).*

Încă o dată, fundamentul doctrinar al tuturor acestor rituri e ideea că limita umană şi individuală poate fi înlăturată, că în individ – bărbat sau femeie – prin transsubstanţiere, în anumite cazuri, se poate întrupa, arăta sau activa o „prezenţă reală". Această idee *& i* părut firească omenirii tradiţionale „în virtutea concepţiei înnăscutei despre lume; nu la fel stau lucrurile cu omul modern, care vede în ea o simplă fantezie şi nu o poate lua în serios decât cel mult sub forma derealizată şi psihologizată a irupţiei arhetipurilor din inconştient încă şi mai greu însă îi va fi să înţeleagă conţinutul de realitate prezent în tradiţiile referitoare la integrări prin intermediul principiului feminin, în care nu figurează nicio femeie reală, nici; măcar ca simplă bază pentru o evocare rituală, şi în care intră în schimb în discuţie o „femeie invizibilă", o influenţă din afara lumii fenomenale, ca manifestare mai directă, neindividuală, a puterii exprimate în diferitele imagini ale mitologiei sexului. Tocmai, asupra acestei posibilităţi ne vom opri acum pe scurt.

46. Incubi şi sucubi. Fetişism şi procese de evocare

Se află aici în faţa noastră toată materia bogată şi stranie a legendelor şi miturilor eroice în care o femeie supranaturală se prezintă ca donatoare a vieţii, a înţelepciunii, a sănătăţii, a unei hrane mistice, a unei forţe sacre, a nemuririi înseşi: aceasta foarte des în conexiune cu motivul Pomului – de pildă, în reprezentările egiptene,

zeiţa care are „Cheia Vieţii” sau „Băutura Vieţii”, Nut, Mait sau Hathor, se confundă deseori cu pomul sfânt, care numai în mitul ebraic apare ca pomul ispitirii, pe când bunăoară budismul cunoaşte pomul iluminării iar legenda despre Preotul Ioan pe cel al victoriei şi al stăpânirii25. În alt loc26 am discutat, despre aceste legende şi am indicat semnificaţia pe care o au în miturile eroice. Aici vom pune în evidenţă două exemple deosebite.

Pe de o parte, potrivit doctrinei indiene a regalităţii, consacrarea puterii i-ar fi fost dăruită unui suveran de căsătoria sa cu Zeiţa

25 Pentru caracterul lor explicit, merită să citãm cuvintele adresate femeii în ritul de pubertate al sioux-ilor: „Tu eşti pomul vieţii” (Black Elk, *The Sacred Pipe,* eo-cit., p. 123).

26 Evola, *11 Mistero de) Graal,* ed. cit., § 6.

— Srî Lakşmī –, soţia lui pe lângă nevestele lui umane, care a luat trăsăturile unei forţe supranaturale însufleţitoare a „norocului regesc” – *răjalakşml:* regele şi-ar fi pierdut tronul dacă ar fi fost părăsit de ea. De asemenea, în ciclul mediteraneano-oriental găsim reprezentări de zeiţece le oferă regilor „cheia vieţii”, ideogramă căreia îi corespunde sunetul anz „a trăi”, „viu”: cu contrapartea unor formule similare celei adresate de către regele Asurbanipal zeiţei: „De la tine invoc darul vieţii”. Şi în *Zohar* (III, 51 a, 50 b) stă scris: „Toate puterile regelui sunt încredinţate Matroanei” – şi: „Calea ce duce la marele şi puternicul Pom al Vieţii este Matroana” (echivalentă cu Shekhina, ca soţie a regelui).

Pe de altă parte, putem observa că un ultim ecou al unor asemenea idei s-a păstrat chiar în creştinism: în Fecioara divină, concepută ca mijlocitoare atotputernică a harului, reapare de fapt tema generală a unui principiu feminin de la care provine o influenţa supranaturală ce se

adaugă forţelor doar naturale şi creaturale ale bărbatului. Şi aceasta chiar dacă facem abstracţie de atribute precum cele citate mai sus cu titlu de exemplu dintr-un imn acatist (cf. § 33).

Trebuie să revenim asupra acestui complex, considerat în fondul său de posibilă experienţă erotică. Să menţionăm deocamdată că el nu e întru totul străin de unele concepţii ale magiei, în timp ce o manifestare secundară a sa poate fi identificată în fenomenele de sucubat şi incubat, fenomene cunoscute încă de pe timpul sumerienilor. În această privinţă putem cita următorul pasaj din Paracelsus: „Această imaginaţie derivă din corpul sideral ca în virtutea unui fel de dragoste eroică; e o acţiune care nu se îndeplineşte în împreunarea trupească. Izolată, o atare dragoste este, în acelaşi timp, tată şi mamă ai seminţei pneumatice. Din această sămânţă psihică îşi trag originea incubii care le asupresc pe femei şi sucubii care îi atacă pe bărbaţi". 28 E ceea ce în Evul Mediu german s-a numit *Alpminne*. Într-un limbaj cifrat, Paracelsus face aici aluzie la o putere evocatoare a imaginaţiei ce poate duce la contacte psihice cu puterile suprasensibile ale sexului care, chiar pe acest plan, se pot dezvălui, ca să spunem aşa, suscitând astfel senzaţii de o intensitate deosebită, combinate şi cu imagini halucinatorii. În ceea ce priveşte varietăţile mai puţin tenebroase şi

Opus Paramhvm, II, V, 3.

Involuntare ale unor fenomene de acest gen este corectă interpretarea pe care le-o dă de Guaita când spune că „incubul şi sucubul sunt două forme spectrale ale unui *hermafwditism convertibil,* cu predominanţă, dacă putem spune astfel, când faloidă, când crei-morfă". 29 E vorba, cu alte cuvinte, de forme speciale tendenţiale de împreunare absolută a celor două principii, masculin şi feminin, ce se derulează însă pe o linie obsesivă30, din cauza unei non-

calificări şi a unei pasivităţi a subiectului faţă de desfăşurarea experienţei înseşi, experienţă ce nu are loc pe plan material. În realitate, un rezultat asemănător, aproape în termenii unei posedări, este prevăzut şi în formele iniţiatice de magie sexuală, în caz de eşec sau de abatere de la adevăratul lor ţel: corespondenţă interesantă, deoarece în acest caz se ştie bine despre ce e vorba, ce anume se urmăreşte. În situaţii de felul acesta pot juca un anumit rol şi unele forţe reale, obiective. Astfel, în cazul incubatului şi al sucubatului, faptul că nu e vorba întotdeauna numai de simple imaginaţii ale unui erotism schizofrenic este atestat printre altele de unele fenomene extranormale (sau în terminologia de azi: „metapsihice") manifestate nu rareori ca o consecinţă a fenomenelor de „posedare": un exemplu pot fi cele întâmplate şi constatate chiar în secolul al XVIII-lea în mănăstirea Ursulinelor de la Loudun. Într-un context asemănător a cunoscut şi Antichitatea „prodigii" cu prilejul dezlănţuirii menadelor şi bacantelor, când se simţeau posedate de zeu, după cum ne relatează bunăoară Plinius şi Euripide: rupturi de nivel cu ajutorul sexului, ce comportă uneori înlăturarea limitei dintre Eu şi Natură, cu posibilităţi subsecvente de irupţie a celui dintâi în domeniul celeilalte sau invers („prodigii" în primul caz, „posedări panice" în cel de-al doilea), în general, trebuie să ţinem seama că ceea ce rareori ajunge la împli

29 *Le Temple de Satan,* Paris, 1916, p. 2? 2.

30 Nu e exclus ca anumite forme maniacale de masturbare să aibă un fond hiperfizic de copulaţie magică, în cadrul evocării inconştiente a unei fantasme erotice vitalizate de imaginaţie, care îşi asumă atunci rolul unui sucub sau al unui incub. Sunt semnificative cazurile în care „excitarea şi satisfacerea se produc doar sub influenţa imaginii, provocată iniţial aproape automat, apoi reproducându-se cu uşurinţă tot mai mare, până ce devine automată şi chiar obsesivă" (Hesnard, *Manuel de*

sexologie, ed. cit., p. 268). Nu mai puţin semnificative sunt cazurile în care orgasmul, în aceste forme, se poate produce de un neverosimil număr de ori pe *O (ibid.,* pp. 266 – 267), ceea ce ne duce cu gândul la o posibilă manifestare a „plăcert negenerate" şi „continue", despre care se vorbeşte în tantrism.

nire pe planul material poate parveni la forme de dezlănţuire tocmai pe planul „subtil", hiperfizic, cu toate consecinţele corespunzătoare.

La un cadru similar putem raporta şi aspectele mai profunde a ceea ce a fost numit Misterul iubirii platonice medievale. E recomandabil să ne oprim asupra acestei teme, deoarece, prin examinarea ei, ne vom apropia de domeniul erosului profan, după excursul precedent întreprins în domeniul neobişnuit al formelor mitico-rituale şi al instituţiilor antice.

Am văzut la timpul potrivit că, dincolo de orice condiţionări contingente, fundamentul oricărei experienţe erotice importante este raportul ce se stabileşte între o persoană şi principiul pur, *fiinţa,* al unui individ de sex diferit. Aceasta presupune un proces evocator care, în fond, în erosul profan se deosebeşte numai prin gradul său mai slab şi prin forma sa instinctivă şi inconştientă despre care am vorbit mai sus. Krafft-Ebing a văzut în fiecare dragoste, pe bună dreptate, un fenomen de „fetişism", amintind de altfel că termenul acesta, preluat din limba portugheză, a însemnat propriu-zis „vrajă"; el se referă la o emoţie „nejustificată de fapt nici de valoarea, nici de calitatea intrinsecă a obiectului simbolic", adică ale persoanei, ale unei părţi din acea persoană sau ale lucrului care provoacă excitaţia erotică31. Havelock Ellis a reluat ideea aceasta; după ce recunoaşte în „simbolismul erotic", prin intermediul căruia partea poate reprezenta şi evoca întregul (integritatea fiinţei iubite sau dorite), baza pentru

explicarea fetişismului amoros în sens specific, adică pervers (efectul afrodiziac provocat de o parte a unei femei şi chiar de un obiect sau piesă de îmbrăcăminte a ei), el face în mod corect un pas mai departe şi constată că acelaşi fenomen se repetă în mare în privinţa fiinţei iubite luate în ansamblul său, care la rândul său se comportă deseori ca un simbol ce trimite la ceva care trece dincolo de simpla ei persoană33. Dacă o anumită persoană, sau numai corpul său, excită şi exaltă, motivul este că ea evocă în mod obscur ceva ce o depăşeşte; astfel, „fetişismul" e un fapt normal şi constant, fetişismul anormal, patologic reprezentând doar o variantă abe

31 *Psychopathia sexualis,* ed. cit., pp. 15 şi urm.

32 *Studies in the Psychology of Sex,* ed. cit., vol. V, pp. 86 – 87 şi urm.

33 V. Solovieff [SoloviovJ, *Le sens de l'amour,* ed. cit., pp. 86 şi urm.

rantă, dar cu o structurare internă similară33. Evocarea şi „feţi-l şismul" sunt fapte constante ale oricărei pasiuni şi ale oricărei iubiri şi profunde. La aceasta trebuie raportat impulsul îndrăgostitului de a „idealiza" femeia iubită aproape în termenii unei fiinţe divine, de a face din ea obiectul unui cult, al unei veneraţii: impulsul spontan de a o „adora", de a îngenunchea în faţa ei chiar când e vorba de o persoană care, în omenescul ei, nu justifică nicidecum toate acestea, ba chiar, după orice judecată obiectivă, e pur şi simplu inferioară în comparaţie cu îndrăgostitul în ceea ce priveşte intelectul, rangul, felul de viaţă. O deviaţie intervine însă în cazurile deja menţionate (§ 22), în care femeia, ca suport al evocării; răstoarnă în umanitatea sa raporturile, are o viaţă proprie atât de intensă, încât, ca să spunem aşa, absoarbe, devorează sau arde imaginea: toate acestea stau la baza servituţii sexuale, indiferent dacă psihică sau fizică, cu caracter mai mult sau mai puţin obsesiv; această fenomenologie e inevitabil întreţesută în

dragostea curentă şi, când intervine, îi paralizează însă orice posibilitate „anagogică”. Interpretării ce reduce faptele menţionate adineauri la un fenomen de exaltare şi „proiectare” gratuită a valorii (după Schopenhauer, dictată de „geniul speciei” pentru a-şi atinge scopurile), astfel încât după risipirea beţiei celei dintâi iubiri sau după satisfacerea concretă a dorinţei, adevărata realitate a fiinţei idolatrizate ar apărea în toată banalitatea ei – unei asemenea interpretări i se opune cealaltă, care nu exclude posibilitatea ca „în faptele. menţionate să intervină, în grade diferite, un proces de evocare cu ajutorul unei fantezii magice, adică al unei imaginaţii ce nu se reduce la o famazare subiectivă, ci este un fel de al şaselea simţ capabil să ne facă să percepem sau să presimţim ceea ce se ascunde îndărătul aparenţelor fenomenale şi care, ca atare, nu e ireal, ci, dimpotrivă, înzestrat cu un grad mai înalt de realitate. În aceste cazuri, ceea ce cu adevărat exaltă şi fascinează este „femeia din minte” sau „femeia ocultă”, de care am mai vorbit, fiinţa umană corespunzătoare nefăcând altceva decât să-i intermedieze experienţa sau activarea acesteia. O imagine primordială, pe care o purtăm în noi, în straturile profunde ale propriei fiinţe, în anumite împrejurări, se concretizează la întâlnirea cu o persoană reală şi dă loc unuile de transe clarvăzătoare şi îmbătătoare: imaginea pe care o purtăm în noi este şi eternul feminin perceput obiectiv în fiinţa iubită care. atunci, suferă un proces adesea fulgerător de transsubstanţiere §

transfigurare – aproape într-o dezvăluire, într-o apariţie efectivă, într-o hierofanie sau cratofanie34. Contactul acesta periculos cu ceva suprasensibil poate dura doar o unică clipă excepţională, dar poate şi persista o anumită perioadă de o mai mică sau mai înaltă tensiune; în îndrăgostiţii obişnuiţi el se dezvoltă de obicei nu atât pe

baza unei veritabile percepţii, cât pe baza efectului produs de declanşarea unor stări afective intense. În dragostea la prima vedere şi aşa-zisul *coup de foudre,* procesul are o evoluţie în scurteircuit. Această trăire se poate produce şi pe neaşteptate într-o întâlnire fugitivă, în aventura de o noapte cu o femeie necunoscută şi chiar cu o prostituată, pe care nu le mai revezi niciodată, printr-un miracol ce s-ar putea să nu se mai repete nicicând de-a lungul întregii vieţi, în pofida tuturor raporturilor de afecţiune şi apropiere cu alte femei. Se poate însă şi întâmpla ca transparenţa, în fiinţa iubită, a puterii superioare şi acţiunea ei într-o atmosferă „exaltată" care, pentru ambii parteneri, nu e doar de evocare şi de revelaţie, ci şi de participare efectivă –, să se stabilizeze pentru o bucată de vreme.

Aşa cum am arătat la locul potrivit, cauza ocazională nu trebuie, aşadar, confundată cu faptul esenţial, după cum trebuie acordată atenţia cuvenită şi marjei de contingenţă inerente care, fără a determina propriu-zis fenomenul, îl favorizează sau îl condiţionează. Se poate şi întâmpla efectiv ca procesul să se declanşeze numai în relaţie cu o fiinţă bine determinată. Aici sunt evidente-condiţionările cele mai nemijlocite de ordin empiric, biologic, somatic şi chiar social. Un rol important îl va juca îndeosebi idealul, dar nu idealul unei frumuseţi abstracte („frumosul în sine" platonician), ci idealul frumuseţii-tip proprii unei anumite rase, nefiind probabil, de pildă, ca un european să găsească într-o femeie de culoare din rândul populaţiilor sălbatice stimulentul şi baza pentru activarea imaginii primordiale pe care o are în el însuşi, în aceeaşi măsură ca în cazul unei femei din rasa lui sau dintr-o rasă înrudită. Trebuie avute apoi în vedere condiţionările

34 G. Bruno *(Eroici Furori,* II, III, 62) descrie, în fond, acest proces când spune: „Ochii percep genurile şi le propun inimii [conştiinţei profunde, trezind imaginea alentă], inima le doreşte fierbinte, iar dorinţa sa fierbinte

le înfăţişează ochilor l acând ca îndărătul aparenţelor sensibile să fie perceput arhetipul sau entitatea în

Iln! a iubită]... Astfel, mai întâi cunoaşterea mişcă afectul, iar după aceea afectultr" °" cunoaşterea".

J.

I

la fel de evidente de ordin biologic referitoare la vârstă, destin căruia atât bărbatul, cât şi femeia, ba chiar aceasta în mult mai mare măsură, îi sunt supuşi. Odată cu îmbătrânirea, cu dispariţia bazei fizice a dragostei sexuale, suportul evocării magice se alterează şi dispare, şi tot ceea ce poate subzistava fi un lucru diferit, exclusiv uman. Astfel, un personaj al lui Barbusse, vorbind despre timpul care „ne stă lipit înăuntru ca o boală", îi spune femeii cât e ea de preţioasă într-un singur moment anume. „Cred că această clipă nu va mai exista, că tu va trebui să te schimbi, să mori, că tu te duci şi totuşi eşti aici". Aceasta e tragedia existenţială a fiecărei iubiri adevărate. Efectiv în cadrul anumitor limite de vârstă în special femeia prezintă o materie aptă de o eventuală metamorfoză (practic şi profitând de posibilităţile trecătoare – de „atracţii" – avute într-o perioadă atât de scurtă, încât fiecare femeie încearcă să lege pentru totdeauna de ea, ca persoană empirică, un bărbat, mai cu seamă prin căsătorie). Dar toate acestea nu ating nici realitatea arhetipului, nici pe cea a evocării şi perceperii sale, în esenţă atemporală, nelegată de episodul şi de persoana empirică pasageră: privesc exclusiv conjuncturile necesare ca condiţii ale apariţiei, nu principiul care apare şi poate să se retragă din nou, aşa cum focul devine invizibil, se întoarce la starea potenţială atunci când condiţiile obişnuite pentru combustie nu mai sunt prezente. Că atunci devine vizibilă numai realitatea prozaică a unei fiinţe prea omeneşti şi efemere, este firesc, dar asta nu constituie un argument în favoarea unei interpretări abuziv generalizate a tuturor

acestor fapte în termeni de pură iluzie şi de romantism găunos. Într-un poem *(Epipsychidion),* Shelley spune: „Priveşte acolo unde stă o muritoare formă înzestrată / Cu dragoste şi viaţă şi lumină şi divinitate, / Şi mişcare ce se poate schimba, dar nu poate muri; / O imagine a vreunei eternităţi strălucitoare”. Carpenter a găsit însă cuvinte mai precise, demne de a fi reproduse: „Tânărul o zăreşte pe fată; poate fi un chip oarecare, o figură întâmplătoare din mediul cel mai banal. Dar asta constituie imboldul. Iese la suprafaţă o amintire, o reminiscenţă confuză. Figura muritoare exterioară s-a amestecat cu figura nemuritoare interioară, şi atunci se iveşte în conştiinţă o formă luminoasă şi glorioasă ce nu aparţine lumii acesteia… Trezirea acestor imagini îl îmbată pe bărbat, ea străluceşte şi arde în el. O zeiţă – poate Venus însăşi – stă în locul sacru al templului său: îi copleşeşte senzaţia unei splendori

ce inspiră teamă, şi lumea se transformă pentru el… Ia contact cu prezenţa foarte reală a unei puteri… şi simte în sine însuşi viaţa aceasta mult mai vastă, subiectivă, dacă vreţi, dar şi intens obiectivă. Poate nu e încă evident că femeia, femeia muritoare care provoacă o asemenea viziune are o legătură strânsă cu ea şi că ceea; ce-i aminteşte de ea e mult mai mult decât o mască sau o formulă vidă? Nu mai puţin ca în bărbat, şi în ea, înăuntrul ei, acţionează de fapt forţe inconştiente profunde, şi idealul care s-a arătat în mod extatic în bărbat este, foarte probabil, strâns conexat cu ceea ce [ca arhetip obiectiv] a acţionat în modul cel mai puternic în ereditatea femeii, contribuind la modelarea formei şi figurii ei. Nu e de mirare că formaei i-o aduce aminte. Într-adevăr, când bărbatul priveşte în ochii ei, *prin* ei i se arată\> viaţă mult mai profundă decât cea de care poate fi ea însăşi conştientă şi care totuşi e viaţa ei – viaţă veşnică şi

miraculoasă. Ceea ce e în el mai mult decât muritor vede ceea ce este în ea mai mult decât muritor, şi zeii coboară spre a se întâlni". 35 Lăsând la o parte coloraturile idealizante şi poetice, ca şi o anumită accentuare imanentistă şi biologică (capitolul din care am extras acest pasaj se intitulează „The Gods as Apparitions of the Race-Life" – arhetipurile sunt, cu alte cuvinte, concepute în esenţă sub aspectul lor de forţe formative în domeniul vieţii, al rasei, al speciei, chiar dacă acestora le e recunoscută calitatea de entităţi) – lăsând, aşadar, toate acestea la o parte, Carpenter a fixat prin aceste cuvinte termenii esenţiali ai proceselor de care e vorba aici. Există deci o continuitate între ceea ce, în mai mare sau mai mică măsură, se petrece în dragostea profană suficient de intensă şi ceea ce aparţine unui plan de evocări mai reale şi secrete ce menţin structura acelui fenomen care, cu o inconştientă pregnanţă a expresiei, a fost exact numit *coup de foudre*: fulguraţii erotice, scurteircuite androginice capabile să-i smulgă pe oameni din conştiinţa obişnuită, întocmai cum se întâmplă într-o iniţiere. După această revenire la fapte pe care le examinasem deja când am vorbit despre fenomenologia liminală a erosului profan, fapte care, graţie cercetării regimului sacralizărilor antice, ni s-au precizat în semnificaţia lor cea mai completă şi mai ascunsă, ne găsim în situaţia de a interpreta adecvat exemplul oferit de „dragostea platonică" medievală: exemplu interesant, deoarece în el

35 E. Carpenter, *Vie Art of Creation,* pp. 137, 186.

fenomenele respective nu se epuizează în caracterul de excepţie al unor experienţe individuale confuze şi sporadice, ci ni se înfăţişează în cadrul unei tradiţii.

Ca două trepte succesive, vom examina mai întâi cultul cavaleresc al femeii, apoi experienţele aşa-numiţilor „Supuşi ai Iubirii" („Fedeli d'Amore").

47. Procese de evocare în *dragostea cavalerească medievală.*

E cazul în primul rând să circumscriem în mod adecvat curentele ce ne interesează. A existat cu siguranţă o lirică trubadurescă şi o „dragoste curtenească" cu care cadrează în mare măsură judecata curentă a istoricilor culturii şi literaturii medievale. Au existat într-adevăr şi „Curţi ale iubirii", între 1150 şi 1200, prezidate de femei care au trăit cu adevărat şi au fost bine cunoscute, precum Eleo-nore d'Aquitaine, regina Franţei, contesa de Flandra, contesa de Champagne, Ermengarde de Narbonne, Clarette de Baulx, Este-phanette de Gantelme şi altele. În aceste Curţi, cultul femeii a avut un caracter stereotip şi convenţional, dar nu e exclus ca, măcar în parte, faptul să se datoreze incomprehensiunii anumitor medii cu privire la o doctrină esoterică pe care au luat-o *ad litteram,* neînţelegând domeniul la care ea se referea efectiv. Cu totul diferit, pentru că a fost într-adevăr trăit, deseori până la ultimele consecinţe, a fost rolul deţinut de femeie în cadrul instituţiei cavalereşti, mai mult decât în Curţi şi la trubaduri. Se cade să punem în lumină contrastul existent între acest rol al femeii şi starea efectivă a moravurilor predominante în epocă. Femeia reală, în Evul Mediu, apare prea puţin „idealizată" şi a fost tratată în mod foarte puţin ideal. Comportamentul marital a fost în genere destul de aspru, dacă nu chiar de-a dreptul brutal. Obiceiurile femeilor puteau fi destul de libere, dar nicidecum supuse unui model de modestie, pudoare, idealitate recalcitrantă – naraţiile epjce din Evul Mediu timpuriu vorbesc deseori despre femei care iau ele iniţiativele amoroase şi ademenitoare, bărbaţii rămânând indiferenţi sau fiind pur şi simplu condescendenţi. Fără a mai vorbi de pe° miscuitatea băilor (un duce de Burgundia a trebuit să recunoască

faptul că băile din Valenciennes ofereau tot ce era necesar îmbierilor venerice, ca şi bordelurile), nu exista niciun scrupul ca, la castele, tinere femei să-i ajute pe cavalerii găzduiţi la dezbrăcat şi să le ţină tovărăşie în pat peste noapte: un Guibert de Nogent deplora, în secolul al XII-lea, cât de departe ajunsese neruşinarea femeilor. Cât despre comportamentul bărbaţilor, Meiners observă just că „în Evul Mediu n-au fost niciodată răpite şi violate mai multe femei nobile şi tinere fete ca în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, tocmai când cavalerismul era în plină înflorire. Când în aceste două veacuri războinicii dezlănţuiţi cucereau oraşe sau puneau stăpânire pe castele fortificate, era considerat un drept de război ca femeile şi fetele să fie siluite şi după aceea, deseori, chiar omorâte. Cavalerii care violentau şi ucideau femeile şi fetele duşmanilor şi supuşilor lor erau prea puţin preocupaţi în general de faptul că în felul acesta îşi expuneau propriile lor soţii şi fiice dreptului la represalii”. 36

Chiar dacă un asemenea tablou e poate puţin exagerat, totuşi în ansamblu e incontestabilă deosebirea existentă între raporturile reale dintre cele două sexe, predominante în Evul Mediu, şi rolul pe care l-a jucat în schimb femeia în anumite obiceiuri cavalereşti; de aceea e destul de verosimil ca în centrul acestora din urmă să nu se fi situat atât femei reale ca atare, cât mai degrabă o „femeie închipuită” asociată cu un regim de evocări: o „femeie” ce are, în fond, o realitate autonomă, independentă de persoana fizică a femeii care, ca persoană reală, îi putea eventual sluji drept suport şi o putea oarecum încarna, fiind adeseori înlocuibilă şi trebuind să fie unică doar pentru un timp. O atare femeie trăia în esenţă în imaginaţie şi tot acolo îşi avea şi sediul; în mod corespunzător, cavalerul îşi înălţa şi-şi activa dragostea, dorinţa şi exaltarea pe un plan subtil. Numai astfel putem înţelege tot ceea ce am relevat mai înainte, şi anume că femeia căreia cavalerul îşi închina propria

36 C. Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechtes,* Hannover, 1899, p. 58; că-şi P. La Croix, *Mceuis, usages et coutumes au Moyen-Age et al époque de la Renaissance,* Paris, 1873. „Dacă e să judecăm după poemele şi romanele epocii, s-ar Părea că fiecare cavaler, dacă dădea peste o tânără femeie lipsită de apărare, se stndea mai întâi să o siluiască. Gauvain, deseori citat ca pildă de cavaler nobil, o oleniează pe Gran de Lis, în ciuda strigătelor fetei, când ea refuză să se culce cu e (Traill-Mann, cât. de F. Saba-Sardi, *Sesso e mito.* Milano, 1960, p. 233).

viaţă şi în numele căreia săvârşea tot soiul de isprăvi riscante era astfel aleasă, încât posibilitatea de a o poseda în carne şi oase era exclusă de la bun început; putea fi şi soţia altuia, neexistând speranţe să se căsătorească cu ea, putea fi o femeie inaccesibilă a cărei „cruzime" era acceptată şi chiar proslăvită; putea fi, în sfârşit, simpla imagine pe care şi-o făcuse despre o femeie realmente existentă, dar nicicând văzută. Şi totuşi această femeie alimenta o dorinţă şi îndemna la acţiune în slujba ei, până la moarte, bărbaţi care, ca războinici, feudali şi cavaleri, îşi aveau drept lege, în orice altă privinţă, doar voinţa proprie, nu erau obişnuiţi să se supună şi să renunţe, dispreţuiau sentimentalismele. Sub denumirea de *donnoi* sau *donnei* în unele medii provensale a fost efectiv înţeles un tip de relaţie erotică ce evita din principiu posedarea fizică a femeii: într-o ilustraţie destul de expresivă dintr-un manuscris, bărbatul are mâinile legate în mod simbolic şi despre unul din exponenţii acestui curent se spune explicit: „Cine vrea să-şi posede pe de-a-ntreguliubitanu ştie nimic despre *donnoi".* În alte cazuri, bărbatul avea o femeie şi o poseda, dar nu ea făcea obiectul unui asemenea eros37. Pe de o parte, aici, aşa cum am mai spus, trebuie să ne gândim şi la o voinţă tacită de a evita ca raporturile erotice concrete să aducă sfârşitul sau criza

înaltei tensiuni interioare trezite. (în acest sens e corectă observaţia lui Rilke, care se temea poate cel mai mult de succesul curţii făcute unei femei); pe de altă partginsă trebuie să ne gândim, ca o contraparte obiectivă la toate acestea, la fapte ce se încadrează în mai sus amintitul regim al evocării femininului în sine, al absorbirii lui şi al integrării cu eli pe un plan suprafizic, invizibil: aproximări, confuze dacă vrem, de posesia absolută a „femeii interioare", paralele cu un impuls constant către autotranscendere (isprăvi eroice, aventuri şi tot ceea ce, aproape cu fanatism, se făcea pentru propria „doamnă"). E semnificativ îndeosebi faptul că printre aceste vitejii se înscria şi participarea **Ist** cruciade. Teologia castelelor şi a Curţilor iubirii impunea dubla fidelitate faţă de Dumnezeu şi faţă de „doamnă" şi

37 Cf. C. Faunei, *Histoire de la poésie provenţale,* Paris, 1846. *Asag,* încercare &! supremă pe care doamna o impunea uneori cavalerului – să petreacă o noapte în pat, amândoi goi, fără niciun act carnal, alimentând un paroxism al dorinţei, şi nicidecum ca o disciplină a castităţii – prezintă o corespondenţă singulară cu pregătirea tantrică pentru acuplarea magică (cf. mai jos, § 55).

afirma că nu încape nicio îndoială cu privire la mântuirea spirituală a cavalerului ce moare pentru doamna sufletului său, fapt care, în esenţă, trimite şi la ideea puterii de a oferi nemurirea pe care, la limită, o are erosul. Cât despre integrarea ocultă, androginică, mai sus menţionată, e interesantă o informaţie referitoare la Templieri: se pretinde că „demoni" sub formă de femei au venit la Templieri, cavaleri ce practicau de altfel castitatea, şi că fiecare cavaler şi-l avea pe-al său propriu38. E suficient de vizibil aici tocmai motivul împreunării cu femininul pe un plan nefizic, temă care se întâlneşte de

altminteri şi în anumite tradiţii de magie şi la care se referă şi Paracelsus însuşi. Şi e de notat că „idolul" situat în centrul riturilor secrete ale Templierilor, Baphomet, ar fi avut, după unii, pe lângă diverse altele, înfăţişările unei figuri androginice sau chiar ale unei Fecioare.

Trecând acum la „Supuşii Iubirii", trebuie să relevăm că aceştia, ca şi Templierii (cu care de altfel se pare că au avut relaţii reale, istorice), erau o organizaţie iniţiatică. De curând, o cercetare critică sistematică şi bine documentată, datorată în esenţă lui Valii şi lui Ricolfi, a coroborat şi a adus în domeniul public ceea ce, în cercuri închise, se cunoştea tradiţional despre fondul aşa-numitei poezii a „dulcelui stil nou" („dolce stil nuovo"), şi anume că această poezie a utilizat în mare parte un limbaj secret, inteligibil pe deplin numai iniţiaţilor ce i-au deţinut cheia. Dragostea proslăvită în această poezie nu era pasiunea profană mai mult sau mai puţin idealizată sau sublimată şi nici femeile glorificate nu erau femei cu adevărat reale, începând cu însăşi Beatrice a lui Dante, despre a cărei iubire se vorbeşte în *Vita nuova.*

Pe această temă am mai avut prilejul să scriem şi în altă parte, drept care ne vom limita să examinăm problema din punctul de vedere special care ne interesează aici.

Teza lui Valii e rezumată în următorul pasaj: „Poeţii aceştia, trăind într-o ambianţă mistică şi iniţiatică şi cultivând o artă care nu era nicidecum arta pentru artă sau expresia pentru expresie, obişnuiau să facă din toate sentimentele lor de iubire, din emoţiile adevărate pe care le aveau în viaţa lor amoroasă, o *materie* pentru a exprima cugetări mistice şi iniţiatice. Realitatea iubirilor lor

38 G. Garimet, *Histoire de la magie en France,* 1818, p. 292.

omeneşti, dacă le furnizau un ton adevărat sau unele imagini versurilor lor, era filtrată prin simbolism, astfel încât acea materie erotică să ajungă a avea un «adevărat

înţeles», adică o semnificaţie de adevăr profund de natură mistică şi iniţiatică. Un curent de idei iniţiatice s-a vărsat la un moment dat în poezia de dragoste [a trubadurismului curent] şi a pătruns-o treptat în asemenea măsură, încât, în cele din urmă, marele nucleu central al poeţilor iubirii, cel ce a activat în jurul lui Dante, a sfârşit prin a scrie de regulă într-un limbaj erotic simbolic, într-un jargon artificial". 39 Până aici, Valii, în ce ne priveşte, vom adăuga următoarele precizări.

În primul rând, Valii pune un accent prea mare asupra legăturilor care au putut exista între această poezie şi latura militantă a organizaţiei „Supuşilor Iubirii", fiindcă poeţii aceia, începând cu Dante, au fost totodată membri ai partidei ghibellinilor, care s-au opus manevrelor hegemoniste ale Bisericii. În ceea ce priveşte nucleul cel mai esenţial al scrierilor lor, trebuie exclusă ideea că ar fi vorba de un soi de corespondenţă informativă între membrii sectei sub travestiu poetic (aşa cum crede Valii). Fără a avea nevoie să aştepte impulsul poetic şi să înceapă a scrie versuri, alte forme de comunicare secretă ar fi fost cu mult mai comode şi mai sigure decât poeziile cifrate, într-adevăr, dar accesibile totuşi oricui.

Al doilea şi cel mai important punct este că nu e nevoie să mergem prea departe cu o interpretare pur simbolică, atitudine spre care Valii înclină de asemenea. Diversele femei cântate de către „Supuşii Iubirii", indiferent de numele lor, erau, e adevărat, o unică femeie, imagine a „înţelepciunii Sfinte" sau a Gnozei, adică a unui principiu al iluminării, salvării şi conştiinţei transcendentale. Nu trebuie să credem însă că ar fi vorba de alegorii şi de simple abstracţii doctrinare personificate, aşa cum dantologia curentă a şi presupus în legătură cu Beatrice. Planul la care trebuie să ne raportăm e, dimpotrivă, cel al unei experienţe efective, ca în Misterele antice şi în riturile secrete ale Templierilor. Trebuie să ţinem de asemenea seama că alegerea simbolismului

femeii şi al iubirii nu a fost. În acele medii, accidentală şi irelevantă, întrucât ei ar fi putut folosi şi orice altă materie pentru a exprima ceea ce intenţionau să spună şi totodată, pentru a-l deruta pe profan, cum făceau de pildă her

39 L. Valii*, îl linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amoie,* Roma, 192», pp. 205 – 206.

metişii, vorbind despre metale şi operaţii alchimice. Spre deosebire de ceea ce a crezut Valii (şi împreună cu el Rossetti, Aroux şi Guănon), experienţa îndrăgostiţilor nu se mărginea în cazul acesta să furnizeze materie întâmplătoare unui limbaj artificial şi simboli-zant, pus pe deasupra, cel mult, şi într-un raport de analogie cu un conţinut ascuns, neavând nimic de a face în sine cu erosul (ca de pildă în folosinţa ecleziastică a limbajului erotic din *Cântarea cântărilor);* prin urmare, nu trebuie să ne gândim nici la transpunerea aceloraşi termeni de la o semnificaţie erotică la o semnificaţie mistică, la care se pretează mai cu seamă unele texte orientale, în asemenea măsură, încât titlul unui tratat de erotică mai mult decât verde, ca *Ananga-ranga,* a putut fi tradus prin *The Bodiless One or the Hindu Art oflove* şi s-a putut afirma că fiecare stanţă a lui admite, pe lângă o semnificaţie literală, o semnificaţie sacră40. Fiind însă vorba mai ales de „slăvită doamnă a cugetului" (cum o numeşte Dante, care adaugă: „Mulţi au numit-o Beatrice, neştiindu-i alt nume"), la „Supuşii Iubirii" această femeie nu se reducea la un simbol; totul ne face să credem, dimpotrivă, că un rol esenţial îl juca aici un sistem de contacte cu forţa ocultă a feminităţii, sistem ce putea fi pus în mişcare de dragostea suscitată de femei reale, dar îndrumat să acţioneze şi să se dezvolte într-o direcţie iniţiatică. Doar din această perspectivă asupra lucrurilor putem, printre altele, lămuri, dacă facem abstracţie de elementul cifrat şi simbolic ale acelor *verşi strani,* tot conţinutul uman deloc arid, ci viu şi proaspăt,

nemijlocit şi spontan, deseori dramatic, pe care-l prezintă aceste creaţii poetice. Interpretarea „femeii" ca înţelepciunea Sfântă personificată sau simpla doctrină secretă abstractă (dacă nu chiar ca organizaţia secretă ce o patrona: Valii) nu ar putea clarifica fapte aproape traumatice de experienţă emotivă intensă şi uneori fulgurantă descrise atât de des într-un mod sugestiv de literatura respectivă. Nu e probabil ca, printre „Supuşii Iubirii", să se ajungă la experienţe de acest fel printr-o utilizare concretă, sexuală a femeii, ca în riturile tantrice sau dionisiace: nu ne-a parvenit nicio relatare în măsură să acrediteze cât de cât această supoziţie şi, în ceea ce priveşte terminologia, referirile erotice la aproape toţi acei poeţi sunt purificate, lipsite de orice caracter picant:

40 Cf. R. Schmidt, *Indische Erotik,* ed. cit., pp. 30 – 31. Observaţia e valabilă într-o oarecare măsură şi pentru Hafiz.

Trebuie, aşadar, să fi fost vorba într-adevăr de menţionatul domeniu intermediar – nici de simpla dragoste umană sublimată, nici de tehnici sexuale – în care femeia reală e importantă, dar trece pe al doilea plan, fiindcă nu joacă decât rolul de suport pentru luarea imaterială de contact cu puterea a cărei încarnare vie ea este în principiu. Spre deosebire de cultul cavaleresc al femeii şi de stările „exaltate" corespunzătoare, la „Supuşii Iubirii" fenomenologia şi articulaţia iniţiatică sunt suficient de vizibile şi, după cum am spus, aici nu mai e-vorba de cazuri izolate răzleţe, ca atare deseori lipsite de o conştiinţă exactă a ceea ce s-a pus în mişcare, ci de orientarea unui întreg lanţ pe care nici măcar nu-l cunoaştem în întreaga sa extensie, deoarece i-au putut aparţine şi bărbaţi ce nu au lăsat nimic în urma lor, nici versuri, nici alte urme tangibile.

48. Despre experienţele iniţiatice ale „Supuşilor Iubirii".

În ceea ce priveşte conţinutul esenţial al acestor experienţe, trebuie mai mult sau mai puţin să reproducem ideile pe care am mai avut prilejul să le expunem în alte cărţi ale noastre". Apariţia femeii, iniţiatice sub figura celei reale e clar exprimată în unele versuri ale lui Guido Cavalcanti, care „a fost, după cât se pare, unul. din principalii conducători ai organizaţiei: „Mi se pare că vădi apărându-i de pe buze / o femeie atât de frumoasă, încât mintea n-dl pricepe; căci numaidecât / *dintr-însa se naşte alta* de o frumuseţe nouă / din care pare-se că se desprinde o stea / şi spune: ţi s-a ivit mântuirea". 42 Atât Cavalcanti, cât şi Dante şi Cino da Pistoia spun că „prin puterea pe care i-a dat-o închipuirea mea", adică prin faptul evocativ despre care am vorbit, Dragostea îşi instituie dominaţia asupra sufletului supusului său. Trebuie să relevăm apoi ambiguitatea semantică proprie termenilor *salute* şi *saluto* în aproape toată poezia Dulcelui Stil Nou. „Salutul" *(saluto)* misterioasei femei, indicat ca ţel al iubirii (*Vita nuova* XVIII, 4), aduce-întotdeauna şi „salvarea" *(salute)* celui care-l primeşte; el iniţiază-cu alte cuvinte o experienţă şi provoacă o criză din care poate pro3

41 Mai ales în II *Mistero del Graal,* ed. cit., § 25, 26, şi *Lo Yoga della potenztM* ed. cit., anexa II.

42 *Le rime,* ed. Rivalta, Bologna, 1902, p. 156.

veni salvarea în sens spiritual, printr-o putere proprie ce pune la încercare forţa celui ce o obţine, adeseori depăşindu-i-o. Astfel, Dante spune: „Iar celui ce-ar răbda a ei vedere / *l-ar da nobleţe-ori l-armeni să moară.* / Găsind om demn s-o vadă, bunăoară, / Acela-i *simte-n el înrâurirea:* / Se-ntâmpl-un fapt ce-i dă lui *mântuirea". 43* La acelaşi context poate fi raportată viziunea în care Amor se înfăţişează sub trăsăturile, nicidecum arhaice şi sentimentale, ale unui „senior înfricoşător la vedere". „În braţele lui", spune Dante, „vedem parcă dormind o făptură

acoperită doar de un văl roşu, subţire, şi pe care, privind-o cu stăruinţă, am recunoscut-o a fi *doamna mântuirii [donna della salute]* care se învrednicise în ajun să mă salute". 44 A activa prin iubire această femeie văzută goală şi adormită, adică latentă – ceea ce textele hermetice numesc „Eva noastră ocultă" 45 – înseamnă a lăsa să acţioneze asupra ta o putere capabilă să ucidă, să provoace moartea iniţiatică. Tema recurentă până la monotonie în toată această literatură este că la apariţia „doamnei cugetului" „inima a murit". La vederea doamnei şi la primirea „salutului" ei Lapo Gianni spune: „Atunci îmi adunai puterile ca să nu cad; / inima, care era vie; a murit". Guido Guinizelli vorbeşte despre un salut şi o privire mortală şi se compară cu cel ce „şi-a văzut moartea. / Trece prin ochi, ca trăsnetul ce loveşte prin fereastra turnului, / şi ce găseşte înăuntru sparge sau despică". 46 Amor (îl previne pe cel ce vrea să o vadă pe doamnă, spunând: „Fugi, dacă moartea te-nfioară!" 47 într-o atare experienţă, nu trebuie, aşadar, să-ţi fie frică de moarte, urmarea ei poate fi de fapt o profundă ruptură interioară. O cantona, aparţinându-i poate aceluiaşi Cavalcanti, vorbeşte de „o patimă nouă / astfel încât am rămas plin de frică; / tuturor puterilor mele li s-a pus un frâu / deodată, de m-am prăbuşit la pământ, / *din pricina unei lumini ce*

43 *Viţa nuova,* II, 19; cf. I, 12; XI, 13. Sublinierile ne aparţin. [Citatele din Dante le preluăm, cu un nime adaptări, din voi., Dante, *Opere minore.* Univers, Bucureşti.

44 *Ibid.,* III, *1 – 6.*

45 Scolie în Manget, *Biblioth. chemica curiosa,* 1, 417, şi Dom, în *Theatrum che-micum,* p. 578. – 46 în Valii, *op. cit Xpp.* 185, 186; în afara referirilor danteşti, celelalte din pagi. nile următoare sunt preluate din acelaşi volum, ca şi din A. Ricolfi, *Studii sui Fedeli d'Amore,* vol. I, Milano, 1933, vol. II, Milano, 1941; „Rapimento e iniziazione noi

Fedeli d'Amore", extras din *Rivista di sintesiletteraria,* 1935, n. *4:*

47 *Vitanuova, XV, 4.*

I

mi-a străbătut inima: / şi, dacă nu greşeşte cartea, / cel mai înalt spirit a tremurat atât de tare, / *ca şi cum moartea / ar fi venit pe lumea asta pentru el"*. În termeni asemănători descrie şi Dante această experienţă a fulgerării: percepând brusca apropiere a „doamnei miracolului", îşi simte toate spiritele distruse de forţa lui Amor, rămânându-i doar cele ale văzului, dar detaşate de organele fizice, ca într-un *raptus* extatic. Astfel, lui Dante i se pare că se prăbuşeşte la pământ şi spune: „Picioru-mi a păşit până la acel prag al vieţii *dincolo de care nu se poate trece cu gând de întoarcere*1*;* mai departe vorbeşte de „schimbare la faţă" 48; în alt loc" revine la motivul *distrugerii* operate de către dragoste49. Pe de altă parte, în kabbalismul medieval se vorbea de *mors osculi,* de moartea dată de sărut, şi expresii asemănătoare se regăsesc şi printre poeţii sufismului arabo persan50.

Considerând în ansamblu scrierile „Supuşilor Iubirii", reiese că asemenea efecte sunt produse uneori de acţiunea directă a femeii (apariţia sa), alteori de o acţiune a ei indirectă: imaginea ei, „salutul", ideea ei îl duc pe Amor de la potentă la act, în termenii unei forţe ce trezeşte groaza şi ucide în chip iniţiatic. În această privinţă, Cavalcanti vorbeşte şi despre o acţiune asupra „intelectului posibil" *(intellectus possibilis),* termen preluat din aristotelismul averroist unde el desemnează vouţ-ul, principiul intelectual sub aspectul său transcendent care în omul obişnuit există numai ca posibilitate51. Pe calea urmată de adevăraţii „Supuşi ai Iubirii".

48 *Ibid.,* XIV, 8, 14. E interesant că Dante atrage aici atenţia că asemenea experienţe nu pot fi înţelese de cine nu e „în egală măsură Supus al Iubirii", ceea ce reprezintă

o referire vădită la existenţa unei ierarhii iniţiatice.

49 Ibid... IV, 3; V, 1.

50 Deşi interpretările lui sunt numai simbolico-sapienţiale, se referă la aceasta şi G. Bruno *(Eroici Furori,* II, I, 47; I. IV, 18) în termenii următori: „Acea moarte a îndrăgostiţilor, ce provine din bucuria supremă, numită de cabalişti *mors osculi.* care însă este viaţă veşnică, pe care omul o poate avea chiar în timpul de acum ca dispoziţie, iar în veşnicie ca realitate". Cf. Ibn Farid (apud Moreno, op. cir., p. 215): „Când ochii mei au văzut frumuseţea acelor trăsături, mi-am luat rămas bun de la viaţă, chiar înainte ca dragostea să se fi născut". Nu e lipsită de interes prezenţa, în limbajul popular, a expresiei „ochi ucigaşi". În literatura spaniolă din *Siglo de oro* se întâlneşte adesea expresia: ochi ce aruncă *amor y muerte.*

51 Echivalentul indian al „intelectului posibil" e *buddhi;* pe de altă parte. Marea Zeiţă e concepută şi ca „cea care rezidă în toate fiinţele sub formă de *buddhl,* cea „a cărei natură e de a ilumina *(dictanaşllâj,* cf. A. Şi E. Avalon, *Hymns to the Goddess,* ed. cit., p. 130.

această posibilitate e activată prin intermediul femeii-viaţă, adică devine o realitate în conştiinţa lor, transformând-o. Cavalcanti scrie: „Voi ce prin ochi în inimă-mi străbateţi / Şi cugetu-mi treziţi ce-mi adormise", şi adaugă că Amor „ocupă loc şi sălaş în intelectul posibil ca în subiectul său". Guinizelli indică „inima" drept sediu al „nobleţei" *(nobilită)* care se actualizează sub efectul femeii. În desfăşurarea experienţei, momentul emotivo-traumatic pare deci să treacă într-un act intelectual pur („renaşterea în spirit", despre care vorbeşte *Corpus Hermeticum).* „Nobleţea", despre care se vorbeşte, deseori în această privinţă (Amor fiind desemnat şi ca „Stăpânul nobleţei"), actualizată de către femeie în extazul provocat de ea, constituie o perfecţiune ontologică nu lipsită de

legătură cu acea trezire a esenţei intelectuale; în toate lucrurile, spune Dante, citându-l şi pe Aristotel52, „nobleţea" este perfecţiunea naturii lor, şi în aceeaşi ordine de idei se vorbeşte şi de dezgolire, se utilizează iarăşi simbolismul nudităţii: Amor este puterea capabilă a determina spiritul să iasă din „adăpostul" său, a-l „face să zboare, gol, fără coajă" 53.

În general, tema recurentă este o criză căreia îi urmează începutul unei vieţi noi sau transformate, nelipsind uneori nici trimiteri explicite la misterul androginie. Da Barberino54 îi atribuie următoarele cuvinte lui Amor: „Loviturile sunt însă de aşa fel, / încât, când crezi că eşti ucis de ele, / atunci te afli-n şi mai bună viaţă". El ordonează într-un tablou treptele respectivei experienţe sub forma unei ierarhii. În această ilustraţie se văd figuri masculine şi feminine simetrice care, după cum e destul de evident şi fusese observat încă de către Valii55, sunt luate câte două, în perechi. Bărbaţi şi femei sunt loviţi de săgeţile lui Amor, într-un mod mai mult sau mai puţin grav; la început, cad la pământ, dar pe măsură ce ne apropiem de o figură centrală, se ridică în picioare şi duc în mâini trandafiri, simbol al renaşterii iniţiatice. După ultimul cuplu, ce poartă inscripţia: „Din această moarte va urma viaţa", nu mai sunt un bărbat şi o femeie separaţi, ci e o singură

52 *Convhio,* IV, 16; XII, 4.

53 Cf. Ricolfi, „Rapimento e iniziazione..." ed. cit., p. 35*8.5 iReggimentoecostumidelledonne7 p. V.*

55 Op. cit., p. 247, unde se găseşte ilustraţia; F. Da Barberino, *Documenti d'Amore,* ed. Egidi, Roma, 1905 – 1924, vol. III, pp. 407 şi urm.

— Tractatus Amoris et operum eius.

figură androginică, deasupra căreia Amor, purtând el însuşi trandafiri, se avântă în zbor pe un cal alb. Figura androginică are o inscripţie cu cuvintele: „Amor, ne-ai

făcut din doi unu, prin puterea superioară a căsătoriei". Semnificaţiile cheie nu ar putea fi oferite în chip mai limpede: după criza care, încă de pe primele trepte răneşte, pune la pământ şi ucide, unirea cu femeia şi „puterea superioară a căsătoriei" conduc la androgin (care în ilustraţie este reprezentat exact ca *Rebis-al* hermetic), stare dincolo de care Amor va dezvolta experienţa în sens ascendent, sub formă de zbor sau extaz, într-o direcţie transcendentă. Şi într-adevăr, alt „Supus al Iubirii", Nicolo de Rossi, tratând despre „treptele şi puterile adevăratei iubiri", consideră drept culminaţie a tuturor acestora extazul, *quae dicitur excessus mentis* (şi adaugă; *sicut fuit raptus Paulus),* ceea ce înseamnă deschiderea spiritului către stări supra-individuale şi suprarаţionale ale fiinţei.

Cu deosebire interesant e faptul că Dante atribuie acţiunii lui Amor şi o legare şi subjugare a „spiritului vital", adică a părţii naturaliste, sau a părţii *yin,* a fiinţei, căreia îi pune în gură exclamaţia: *Ecce Deus fortiorme, qui veniens dominabitur mihi*56. E ca şi cum, prin trezirea unui principiu superior („intelectul posibil" sau vouţ-ul actualizat, „nobleţea" – înxtermeni indieni: principiul luminos Śiva), s-ar fi stabilit o nouă ierarhie între diferitele puteri ale fiinţei omeneşti. În *Convivio,* în care predomină totuşi o interpretare mai degrabă alegorico-sapienţială decât anagogică şi iniţiatică (Dante spune în mod explicit să ne oprim la cea dintâi), „miraculoasa doamnă a virtuţii" e cea care trezeşte „dreptul apetit", cel ce-şi „destramă şi distruge contrariul"; din ea emană un foc ce „sfarmă viciile înnăscute, adică conati/rale", având „puterea de a reînnoi natura acelora care o privesc, căci e un lucru miraculos". 57 „Salvarea" dobtedită prin trezire şi această nouă situaţie interioară a puterilor fiinţei asigură participarea ca „nemurirea iniţiatică. Am menţionat mai sus etimologia convenţională, cu ajutorul căreia un reprezentant provensal al aceluiaşi curent, Jacques de Baisieux, identifică Amorul cu „fără moarte", cu distrugerea morţii,

dreptcare vorbeşte despre îndrăgostiţi ca despre „cei care

56 *Vita nuova,* II, 4.

57 Convivio, III, 2, 8.

58 La Ricolfi, *Studi sui Fedeli d'Amore,* ed. cit., vol. I, p. 63.

nu mor" şi care vor trăi „în alt veac de bucurie şi glorie" 58. În orice caz, la „Supuşii Iubirii" rămâne fermă concepţia despre femeia cu care te uneşti, ca principiu posibil al unei vieţi superioare, despărţirea de ea însemnând iarăşi să stai faţă-n faţă cu umbra morţii59. Cecco d'Ascoli spune în acest sens: „Sunt preschimbat în cerul cel de-al treilea / în această Doamnă, nemaiştiind cine-am fost. / De-aceea mă simt tot mai fericit. / De la ea şi-a luat formă intelectul meu, / căci ochii ei mi-au arătat mântuirea, / căci am văzut virtutea în prezenţa ei. / Deci eu sunt Ea: *şi dacă ar pleca de lângă mine, I atunci a morţii umbră aş simţi-o.1160*

Vom încheia discuţia despre „Supuşii Iubirii" atrăgând atenţia asupra altor două puncte. Primul se referă la simbolismul numeric. E cunoscut rolul jucat de numărul trei şi de multiplii săi atât în opera principală a lui Dante, cât şi în *Vita nuova*. În această scriere, mai ales prima putere sau pătratul lui trei, adică nouă, se remarcă în mod deosebit. La prima întâlnire, doamna are nouă ani (ceea ce date fiind efectele traumatice produse de vederea ei, ar trebui să şi excludă interpretarea realistă a Beatricei, ca o copiliţă de vârsta asta). La ceasul al nouălea survine salutul, ca una dintre viziunile cele mai semnificative narate de către poet. Numele doamnei sale, spune Dante, „nu suferă să stea în alt număr decât în nouă". Numărul nouă reapare ca durată a unei boli dureroase a lui Dante61. Ca explicaţie, Dante se mărgineşte a spune că „numărul trei e radical al lui nouă, deoarece, fără niciun alt număr, prin sine însuşi [adică

înmulţit cu el însuşi] face nouă". Cât despre trei, el, referindu-se la Treimea creştină, îl numeşte „făcătorul minunilor prin el însuşi" şi conchide spunând: „Doamna aceasta a fost însoţită de numărul nouă pentru a vădi că ea era un nouă, adică o minune, a cărei rădăcină – a minunii adică – este însăşi minunata Treime". 62 Acesta e, în fond, doar o jumătate de adevăr, căci în cercurile cărora le aparţinea Dante trebuie să se fi cunoscut cu siguranţă un aspect mai precis şi mai universal al simbolismului numărului trei şi al puterilor sale. Am menţionat deja că trei e

59 Dante: „Femeia aceasta, care, spiritual, ajunsese una cu sufletul meu" *(Convivio,* III, 2); despre părăsirea de către doamnă se spune că e despărţirea de propria „salvare" *(Vita nuova,* XXXII, 6). – 60 *Apud* Alessandrini, *Cecco d'Ascoli,* Roma, 1955, p. 195.

61 *Vita Nuova,* II, 1; III, 1; XII, 9; VI, 2; XXIII, 1. «*Ibid.,* XXIX, 3.

numărul lui *yang* şi că el mai semnifică şi ceea ce rezultă din unirea lui Unu cu numărul feminin, cu Doi, pentru a conduce din nou, dincolo de aceasta, la unitate63. În Egiptul antic, trei era numărul fulgerului, dar şi cel al forţei vitale şi al entităţii vitale invizibile închise în trup, *ka.* Lui *yang* i-a fost însă asociat şi numărul nouă şi, în sfârşit, optzeci şi unu, acesta din urmă având un rol curios până şi într-un detaliu al tehnicilor sexuale daoiste, aspect asupra căruia vom reveni. Semnificaţia lui nouă este de a fi prima putere a lui trei; cea a lui optzeci şi unu e de a-i reprezenta puterea perfectă (33). Acest ultim număr duce oarecum dincolo de însăşi experienţa „doamnei miraculoase" şi nu e lipsit de semnificaţie faptul că Dante însuşi, în *Ospăţul* (IV, 24), vorbeşte despre el, considerându-l ca „vârsta" unei vieţi perfecte şi împlinite; el aminteşte că aceasta a fost vârsta lui Platon şi mai spune că şi I Cristos ar fi ajuns la această vârstă, dacă nu

ar fi fost ucis. Vârsta-< aceasta simbolică figurează însă şi în alte tradiţii, ea fiindu-i atri-l buită, printre alţii, lui Lao zi. În ansamblu, este vorba de cicluri de împlinire a lui Unu, care se regăseşte pe sine prin Diadă, Doiul, femininul, dezvoltându-se ca act, ca potentă proprie, până când ajunge să fie identic cu însăşi această potentă proprie şi să se sta-l tornicească în „nobleţe". Or, Dante, care datează moartea Beatricei în a noua zi a lunii iunie, notează de asemenea că în Siria iunie este a noua lună şi, în sfârşit, adaugă că moartea ei a survenit când „s-a împlinit numărul desăvârşit nouă", adică în anul 81 al secolului al XIII-lea.

Al doilea punct despre care voiam să discutăm priveşte chiar moartea doamnei, a Beatricei. Încă Pérez şi Valii64 au pus această moarte în legătură cu cea a Rahilei biblice, amintind că Augustin şi Richard de la Sfântul Victor au ridicat moartea Rahilei la rangul de simbol pentru extaz, pentru *excessus mentis.* Valii crede că şi în *Vita nuova* moartea femeii ar fi „o figurare a autotranscenderii minţii în actul contemplaţiei pure: reprezentare mistică a

63 Dorn (Clavis *philosophiae chemisticae,* în *Theatrvm Chemicum*, vol. I. pp. 214 – 215), se referă şi la Trithemius, când spune că Unu elimină din nou Binarul (Doiul) care, în conexiune cu materia, a dus la detaşarea de el; şi „Ternarul" [Treiull va fi recondus la simplitatea lui Unu… ascensiune bine cunoscută acelora în a căror minte este Ternarul, şi care, regretând Binarul, prin înălţarea Ternarului, sunt elevaţi la simplitatea unităţii".

64 *Op. cit.,* pp. 94 – 99; F. Pérez, *La Beatrice svelata,* Palermo, ed. a 2-a, 1898.

minţii care se pierde întru Dumnezeu". 65 Interpretarea aceasta ni se pare însă prea puţin adecvată; nu numai că se plasează pe planul exclusiv mistic, plan ce

nu este cel al „Supuşilor Iubirii”, ci, după părerea noastră, inversează de-a dreptul situaţia în chestiune. Desigur, moartea femeii consemnează faza ultimă a experienţei ce începe cu „salutul” ei şi, din acest punct de vedere, în capitolul XXVIII al *Vieţii noi* se găsesc expresii enigmatice. După ce relatează moartea Beatricei, Dante adaugă misterioasele cuvinte: „Nu mi se cade a vorbi despre aceasta, căci, *făcând-o, ar trebui să mă laud pe mine însumi*”, ceea ce ar însemna că evenimentul, moartea Beatricei, s-ar fi petrecut întru cinstirea lui. Interpretarea „mistică” a lui Valii nu se potriveşte, căci dacă ar fi fost vorba de moartea minţii („uciderea mentalului”, al manas-ului, potrivit terminologiei yogice indiene), am fi avut de a face pur şi simplu cu unul din efectele femeii şi ale lui Amor asupra îndrăgostitului, nemaispunând că moartea, interpretată ca o naufragiere mistică, ar privi-o atunci nu pe femeie, ci pe „Supusul Iubirii”. Se afirmă însă exact contrarul, şi anume că femeia moare întru gloria „Supusului Iubirii”. Nouă nu ni se pare prea riscantă ideea opusă, şi anume că termenul ultim al experienţei e reprezentat de depăşirea femeii prin reintegrarea complet realizată. E ceea ce în hermetism corespunde „Operei la roşu” după „Opera la alb (precedată de „Opera la negru”, „moartea” sau „descompunerea”), adică o stare de virilitate restabilită dincolo de deschiderea extaţicăj stadiu final, acesta, în legătură cu care, tot în hermetism, se vorbea uneori de o ucidere a aceluia de care fuseseşi ucis, dar şi „generat” (regenerat). Şi, după cum am văzut, dincolo de numărul nouă, Dante pune în legătură cu moartea femeii tocmai numărul optzeci şi unu.

Către o astfel de interpretare ne conduce şi un punct care, după cât ni se pare, nu a fost niciodată pus suficient în evidenţă, şi anume că în timp ce în misticismul creştin sufletul este feminin şi e „mireasa” mirelui ceresc, în toată această literatură, dar şi în toate varietăţile simbolismului femeii, despre care am vorbit mai înainte în legendă şi mit,

rolurile se inversează în general, pentru

65 *Op. cit., p.* 100.

că subiectul experienţei îndeplineşte funcţia de bărbat". Nici nu era de aşteptat altceva, de vreme ce „Fedeli d'Amore" erau o organizaţie iniţiatică, iar nu una mistică. Un ultim amănunt nu lipsit de semnificaţie: cu o aparentă incongruenţă, Guido Cavalcanti, care, după cum am spus, trebuie să fi fost unul din capii acelei organizaţii, afirmă că Amor derivă nu din cerul Venerei, ci din cel al lui Marte, unde şi sălăşluieşte – „Io qual da Marte vene e fa dimora"; iar Dante, în mod tacit, pare să împărtăşească această vedere. E un punct a cărui valoare semnificativă nu poate scăpa nimănui.

Ne-am oprit ceva mai mult asupra „Supuşilor Iubirii" deoarece; prin ei se stabileşte oarecum un racord între unele din principal lele motive evidenţiate de noi de-a lungul prezentului studiu, – chiar şi în domeniul erosului profan. În acest domeniu, un Knut Hamsun a putut vorbi, în legătură cu dragostea, despre o forţă capabilă să-l anihileze pe om, pentru ca apoi să-l înalţe din nou şi să-l însemneze cu pecetea sa fierbinte. Stendhal relatează următoarele expresii pentru un caz real de aşa-zis *coup de foudr & m*... din acea clipă a fost stăpân pe inima mea şi pe mine însămi, într-atâta, încât m-ar fi umplut de groază... O forţă superioară m-a răpit mie însămi şi raţiunii" (De *l'Amour,* cap. XXIII). Simţind, răsuflarea Lottei, Werther spune: „Cred că mă prăbuşesc parcă lovit de furtună" (Cartea I, 16 iulie). Trebuie să reţinem că, printre „Supuşii Iubirii", experienţe similare, mediate de către, femeie, au fost dezvoltate şi integrate, abstracţie făcând de tot ce înseamnă literatură şi hiperbolă. În compoziţiile lor, tema aceasta este precisă şi recurentă, după cum sunt recurente şi bine puse în evidenţă şi alte teme identificate sporadic de noi când am studiat fenomenele de transcendenţă din cadrul dragostei profane: *raptus* şi moarte, semnificaţia

profundă a inimii considerate ca loc ocult („preatainieul iatac al inimii” al lui Dante) şi loc de purifica» („inima nobilă”), deoarece în ea îşi va face începutul misterul fulgurant al lui Trei sub înrâurirea femeii miraculoase şi a „Stăpânului nobleţei”.

În încheiere, trebuie, aşadar, să respingem, în legătură **coj** „Supuşii Iubirii”, atât interpretările estetizante şi realiste care vor

66 Trebuie semnalat că în sufism se întâlneşte deseori acelaşi raport: divinitatejă e aici considerată ca femeie – ca „Mireasa” sau „Iubita”, iar nu ca „mirele ceresc” al sufletului. Aşa de pildă la Attar, la Ibn Farid, la Gelăleddân el-Rurul etc.

să raporteze totul la femei reale şi la experienţele unei simple iubiri omeneşti transpuse, sublimate şi hiperbolizate de către poet, cât şi interpretările pur simbolice care pun pe tapet simple abstracţii sapienţiale sau chiar personificări ale unei Gnoze („Sfânta înţelepciune) ca putere iluminantă, dar fără nicio legătură efectivă cu forţa feminităţii. Cel de-al doilea a fost punctul de vedere urmat de exegeza nu numai a lui Valii, ci şi de cea a lui Gunon şi Reghini; dacă poate fi acceptabilă în cazul cercurilor mistice de filiaţie mai mult sau mai puţin neoplatonicianâ (inclusiv Giordano Bruno) şi chiar în cel al poeziei arabo persane înflorite între secolele al LX-lea şi al XIV-lea, ea se dovedeşte, după noi, incompletă în cazul „Supuşilor Iubirii”. Referindu-ne la ei, trebuie să depăşim alternativă şi să luăm în considerare ca fond esenţial posibilitatea unor evocări şi contacte în scopuri iniţiatice cu principiul ocult al feminităţii într-o regiune liminală, imaterială, dincolo de care nu mai există decât formele magiei sexuale propriu-zise, ca dezvoltare extremă a posibilităţilor erosului pe un nivel neprofan. Iată domeniul de care mai avem a ne ocupa, după ce vom arunca o

privire asupra celei de-a treia dintre soluţiile enumerate la început, cea a transmutărilor ascetice şi yogice ale forţei sexului.

Abstracţie făcând de aceasta, în ansamblul tuturor faptelor care constituie evocări şi participări, se pot distinge două căi care stau sub semnul celor două arhetipuri feminine fundamentale: Demetra şi, respectiv, Durgā. Prima cale se bazează pe principiul feminin-matern considerat ca izvor al sacrului şi conduce către o imortalitate, o pace şi o lumină ce se situează aproape pe aceeaşi linie ce-i poate reveni în mediu! profan şi uman aceluia care-şi găseşte refugiul pe lângă femeia maternă; în acest context, pitagorismul i-a putut recunoaşte femeii o sacralitate specială şi s-a putut vorbi chiar despre mama iniţiatoare, Tp jur Tpi teXoari: orientarea acestui curent, dată aici ca un exemplu, rezultă cu claritate din împrejurarea că locuinţa lui Pitagora a fost transformată după moartea lui într-un sanctuar al Demetrei. Aceeaşi figură de femeie se potenţează în mit sub forma Fecioarei cereşti şi a Mamei divine mijlocitoare: Cealaltă cale trece însă prin Durgā, femininul afroditic abisal, şi poate fi atât cale a pierzaniei, cât şi cale de depăşire a Mamei sub semnul a ceea ce am numit Marile Mistere în sens propriu.

ANEXE LA CAPITOLUL V

49. Despre semnificaţia Sabatului şi a „liturghiilor negre”.

Ca anexă la ceea ce am expus în materie de evocări suprasensibile cu bază erotică, ne putem referi pe scurt la conţinutul experienţelor de Sabat şi ale aşa-numitelor liturghii negre.

În general, „demonologia” secolelor trecute este un domeniu interesant care încă aşteaptă să fie studiat dintr-un punct de vedere corect. Un asemenea punct de vedere nu e nici cel al teologilor, care pun totul în sarcina satanismului, aşa cum a fost deja cazul la judecătorii

Inchiziţiei, nici cel al oamenilor care ar vrea să reducă totul la pure superstiţii sau la fapte ce ţin de resortul psihopatologiei şi al isteriei. Apărătorii celui de-al doilea punct de vedere – psihiatri şi psihanalişti – au încercat de curând să lichideze, orice interpretare teologică şi supranaturalistă pe baza unor argumente experimentale, menţionând cazuri în care simple tratamente psihoterapeutice au provocat dispariţia unor fenomene atribuite anterior unor influenţe şi contacte demoniace. Se confirmă aici superficialitatea proprie tuturor orientărilor convenţional numite azi „ştiinţifice" sau „pozitive". Nu ne interesează posibilitatea ca unii indivizi să prezinte, într-adevăr, tulburări psihice reale şi să aibă o constituţie tarată, ci ca toate acestea să alcătuiască o simplă condiţie sau cauză favorizantă pentru producerea sau înserarea unor fapte de ordin diferit, suprasensibil. Şi ori de câte ori aşa stau lucrurile, e evident că dacă, într-un fel sau altul, individul poate fi „vindecat", va dispărea baza, posibilitatea materială a acelor manifestări, care vor înceta, fără ca această împrejurare să spună ceva despre adevărata lor natură şi despre existenţa unei dimensiuni mai profunde a fenomenelor observate. Spunem acestea abstracţie făcând de alte cazuri care aparţin trecutului şi, ca atare, nu mai pot face obiectul unei examinări adecvate, dar care, fără alte consideraţii, sunt plasate în rândul celor ce oferă un anumit sprijin şi simplificatoarei interpretări de natură psihopatologică.

Cât despre Sabatul vrăjitoarelor, chiar dacă vrem să lăsăm o marjă largă pentru tot ceea ce poate fi atribuit superstiţiei şi-s tiei (sugestie spontană sau indusă acuzaţilor în timpul proces

rămân totuşi atestate unele fapte de *experienţă* interioară cu o structură suficient de constantă şi tipică. Pentru *a declanşa* aceste experienţe în anumiţi indivizi, mai mult sau mai puţin dispuşi, erau utilizate substanţe cu

efecte similare filtrelor de dragoste. Sub aspect material, în ele figurau atât afrodiziace, cât şi substanţe narcotice şi stupefiante. Textele vremii menţionează beladona, opiul, omagul, trifoiul cu patru foi, măselariţa, frunzele de plop, unele specii de mac etc, la care se adaugă grăsimi animale speciale în care se amesteca totul şi se prepara un unguent; acesta, prin asimilare cutanată intoxicantă, provoca un dublu efect: pe de o parte, un somn profund cu eliberarea forţei plastice a imaginaţiei, în producerea de imagini, vise lucide şi viziuni; pe de alta, trezirea forţei elementare a sexului şi activarea ei pe acest plan extatico-vizionar şi imaginativ. Autorii menţionează însă uneori un soi de consacrare rituală a substanţelor folosite, astfel încât se spune de pildă: *n oublianptas en ceste composhion l invocationparticuliere de leurs demons, et ceremonies magiques instituées par iceux*61. Aceasta reprezenta în mod evident o aluzie la o operaţie secretă menită să dirijeze într-o anumită „direcţie de eficacitate" acţiunea drogurilor în cauză. Acest factor, e limpede, trebuie să fi avut, într-un asemenea context, o însemnătate fundamentală. Dacă îi acordăm sau nu o anumită realitate, depinde de măsura în care se consideră, bunăoară, că sacramentele nu se reduc la simple ceremonii simbolice. Acestui factor i se datorează în mod verosimil diferenţa dintre acţiunea generică şi dezordonată pe care şi azi încă stupefiantele şi afrodiziacele o pot exercita asupra unui om oarecare, şi cea specifică, legată de fapte evocatoare, ce conducea la experienţele Sabatului vrăjitoresc. Trebuie să presupunem apoi un factor încă şi mai esenţial, precum o „tradiţie": un fond fix de imagini trebuie să fi fost purtat de un curent psihic colectiv în care individul se însera prin însuşi actul aderării la grupuri ce se dedau unor asemenea practici: de aici, o notabilă concordanţă a experienţelor fundamentale.

67 Cf. J. de Nynauld, *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers,* Paris, **1615;** ies

nses et tromperies du diable découvertes sur ce eu îi pretend avot envers les corps etles ames des sorciers, ensemble la composition de leurs onguens. Paris, **161**1. (apud de Guaita, *op. cit.,* **vol. II,** pp. **172 – 174),** opere care conţin cele mai bogate informaţii despre unguentele magice.

Împotriva lui Bodin, Johannes Vierus, în a sa *Daimonomania,* susţinuse deja teza că aceste experienţe, chiar dacă aveau la bază o influenţă supranaturală („demonul"), surveneau într-o stare de somn sau de transă, corpul rămânând imobil acolo unde se găsea, în timp ce subiectul credea că se duce fizic la Sabat. Gorres ne-a relatat anumite experimente întreprinse pe la sfârşitul secolului al XIV-lea de către un călugăr benedictin (după el, le-au repetat şi alţii, printre care Gassendi însuşi) cu persoane care, după ce şi-au îndeplinit pregătirile rituale pentru a merge la Sabat, au fost legate de patul lor şi observate. Aceste persoane au căzut deseori într-un somn profund, letargic sau cataleptic, astfel încât n-au mai putut fi trezite din el nici cu ajutorul arsurilor sau împunsăturilor. Oricum, un element constant în informaţiile cene-au parvenit este că „pentru a se duce la Sabat", e nevoie ca, după ce s-au uns şi au rostit anumite formule, să adoarmă. Astfel, cea mai simplă interpretare ar fi că e vorba de orgii ale fanteziei erotice trăite în stare de somn. Cine însă ştie că această stare comportă o schimbare de nivel al conştiinţei, trecerea virtuală a acesteia în planul aşa-zis „subtil" din învăţătura tradiţională indiană, se poate gândi la ceva mai mult decât o fantasmagorie subiectivă ce nu se deosebeşte de un vis oarecare. Pe de altă parte, autorul deja citat, de Nynauld, vorbind de diversele specii de unguente conform acţiunii lor, semnalează câteva care ar provoca *un transport qui ne se fait pas simi plement par illusion estant endormyprofundament,* având, aşadar, drept efect, dacă nu

o adevărată dislocare propriu-zisă, cel puţin o bilocare: prin urmare o „deplasare la Sabat" diferită de o simplă halucinaţie solitară subiectivă. Această ultimă posibilitate poate fi luată în considerare în măsura în care, principial, se admite că fenomenele de bilocare sunt reale în anumite cazuri; după cum se ştie, sunt fenomene menţionate chiar şi în biografiile unor sfinţi creştini68. În orice caz, trebuie să reţinem că în verificările mai sus menţionate au fost cel puţin constatate cazuri de dedublare, în sensul că insul care zăcea imobil şi neînsufleţit pe pat sub efectul drogurilor a putut relata uneori cu exactitate cele întâmplate prin

68 De pildă, se spune despre ascetul tibetan Milarepa că avea puterea de a-şi proiecta corpul subtil pentru a se duce să prezideze, ca maestru yogin, adunări de fiinţe invizibile în locuri sacre, ceea ce se încadrează într-o practică generală cunoscută sub numele de *phowa* (cf. Vie *de Milarepa,* trad. de Lama Kazi Dawa Sampud, ed. fr., Paris, 1955, p. 68).

Împrejurimi (Gorres). Astfel, nu trebuie să excludem cu desăvârşire posibilitatea unor experienţe care, deşi rămânând în esenţă „psihice", nu au avut totuşi caracterul de irealitate al viselor obişnuite şi halucinaţiilor schizofrenice, ci au prezentat o dimensiune obiectivă *sui generis.*

Pe de altă parte nu trebuie să excludem împrejurarea că în Evul Mediu s-au perpetuat rămăşiţele unor rituri extrem de vechi, extatice, care culminau în actul sexual ca într-un sacrament, având multe dintre caracteristicile atribuite Sabatului vrăjitoresc. Astfel, în ele figura şi o divinitate cornută, numită Cernunnos; un altar închinat acestuia a fost descoperit sub temeliile templului Marii Zeiţe creştine, Notredame din Paris69. De asemenea, oricare ar fi fost planul pe care se desfăşura experienţa, trebuie să reţinem că au existat mărturisiri spontane, fără

tortură, ale unor participanţi la ceremonie, reală sau trăită într-o transă lucidă, care mureau fără frică sau remuşcări, întrucât erau convinşi că-şi asiguraseră viaţa fără de moarte. Tinere femei au afirmat că s-au dus la ceremonie printr-o răpire, în inimă şi voinţă, din partea zeului, că aceasta era „suprema religie", că Sabatul era adevăratul paradis dispensator de asemenea plăceri extatice, încât nu puteau fi descrise; că îşi pierdeau greutatea corpului şi căpătau un corp nou, ca „acela al îngerilor"; erau mândre de experienţele lor şi înfruntau moartea cu aceeaşi fermitate liniştită ca şi cei dintâi creştini70.

În general însă, în ceea ce priveşte *conţinutul* experienţelor sabatice în sens propriu, e vorba în esenţă de evocări tulburi de arhetipuri şi de situaţii rituale raportabile la culte orgiastice antice. Dacă vrem, ne putem referi la subconştientul colectiv considerat ca receptacul de imagini deja trăite, apte să se reactualizeze, să fie revitalizate pe planul subtil, sub rezerva că se pot amesteca aici şi reziduuri de tot felul ale subconştientului individual, deoarece trebuie să avem în vedere că, de regulă, subiecţii unor asemenea experienţe făceau parte din poporul simplu, neavând nici pregătirea, nici tradiţia regulată comparabile cu cele ale Misterelor antice. În plus, aici trebuie să ţinem cont de o distorsiune sau degradare specifică datorată prezenţei unei tradiţii diferite, ca aceea creştină, care, pe deasupra, conferea

298.

Cf. M. Murray, *TTie God of the Witches,* Şampon Low, 1933.70 Cf. G. Rattray Taylor, *Sex în Hirstory,* trad. it., Milano, 1957, pp. 117 şi urm.

un caracter de păcat la tot ce ţine de sex. În asemenea circumstanţe, într-un sistem de evocări confuze şi dezordonate, se pot produce forme „antinomice", „diabolice" în manifestări. Adeseori demonismul nu priveşte decât modul răstălmăcit de a prezenta motive şi

figuri dintr-un cult precedent în cadrul altui cult de care cel dintâi a fost înlocuit; în acest sens, găsim numeroase exemple în istoria religiilor. În mecanismul subconştientului, când sunt revi-i talizate reziduuri psihice de felul acesta, e foarte simplu ca ele să-şi ia automat drept sprijin imagini antagoniste, demoniace şi chiar satanice71. E astfel de reţinut că, în cazul unor experienţe, precum cele ale Sabatului vrăjitoresc, cei ce le aveau îşi dădeau prea puţin seama de conţinutul lor real, că acest conţinut era trăit doar indirect, prin fantasmagoria pandemoniului, astfel încât să poată face-mărturisiri de bună credinţă conforme anume scenariului diabolic deja confecţionat de către inchizitori.

În sfârşit, o referire la elementul animal ce figurează în aceste fantasmagorii. Aici trebuie avute în vedere eventualele efecte ale unei răscoliri a straturilor celor mai profunde, prepersonale ale fiinţei, unde există încă potenţialităţi latente şi co-posibilităţi animale excluse din procesul evolutiv care a scos la iveală figura umană tipică. Şi aceste potenţialităţi, puternic evidenţiate în totemismul popoarelor primitive, pot fi activate şi co-implicate în procesul evocativ, ajungând să producă, prin proiecţie (aproape ca nişte „signaturi" ale lor), imagini umano-animale sau deformări animaliere ale figurii umane, corespunzând în general elementelor celor mai degradate şi informe (ca antiformă) ce se redeşteptau în procesul de ansamblu. Dar în toate celelalte privinţe, acest proces poate fi considerat analog cu dezlănţuirea dionisiacă şi cu riturile antice de iniţiere erotico-orgiastică.

Cu ajutorul informaţiilor furnizate de autori care s-au ocupat de-a lungul secolelor trecute cu această temă – precum Buguet, N. Remigius, Bodin, Del Rio, Binsfeldius, Calmet ş.a.72 – De Guaita a reconstruit efectiv, în termenii următori, structurarea prevalentă a experienţelor Sabatului vrăjitoresc. În adunarea diavo

71 Pentru unele concepţii despre geneza

satanismului în general, cf. J. Evola» *Eros e Magia,* Milano, 1969.

72 S. De Guaita, *Le Temple de Satan,* ed. cit., vol. I, pp. 154 şi urm. Bibliografr textelor utilizase pentru ceea ce urmează se găseşte la pp. 156 – 157.

lească apărea „regina Sabatului”, ca o tânără femeie goală, deseori o fecioară, de o frumuseţe deosebită purtată de un berbec negru (Pierre de Lancre spunea: „Toutes celles que nous avons vues qualifiees du tiltre de Roynes estoient douces, de quelque beaute” plus singuriere que les aultres.”) Fecioara era iniţiată de către oficiant printr-o serie de sacramente, era unsă şi apoi deflorată pe un altar, ceea ce, potrivit unei mărturii, o făcea să trăiască „un chin minunat şi îngrozitor”. Urma o orgie generală, în care modul antinomic de manifestare a unui eros elementar, adică în stare liberă şi dezlegat de orice formă, culmina deseori în raporturi adulterine, incestuoase sau contra naturii – pe lângă experienţa unei posedări carnale polimorfe simultane trăite de către noua preoteasă. Pe corpul ei alungit, ca pe un altar palpitant, regele Sabatului, sub înfăţişare când umană, când semiumană, oficiază, oferind grâu „Spiritului Pământului”, principiu al oricărei fecundităţi, punând în libertate uneori şi păsări, ca rit simbolic al unei eliberări pentru participanţii la pandemoniu (evocare a „demonului libertăţii” – = – un nume al lui Dionisos la Roma era şi *Liber).* Apoi se plămădeşte un aluat şi se trece la o *confarreatio,* adică la un soi de comunitate prin consumarea unor bucăţi din el, distribuite fiecărui participant. La sfârşit, se cere ca regina Sabatului să se ridice în picioare şi, ca o victimă triumfătoare, să strige formule precum: „Fulger al lui Dumnezeu, loveşte dacă îndrăzneşti” (într-un rit analog cu fond sexual, atestat până în secolulal XII-lea în Slavonia, se crede că formula ar fi fost: „Să ne bucurăm azi, căci Cristos a fost biruit”) 73. Un element obiectiv în felul său

ar consta în faptul că participanţii la această iniţiere orgiastică ar fi obţinut revelaţia unor secrete şi procedee, ca acelea necesare pentru producerea de băuturi magice, otrăvuri şi elixire. Existenţa unor asemenea reţete pare suficient atestată74. Potrivit consemnărilor de la unele procese, la Sabatul vrăjitoresc era adeseori evocată Diana (până în secolul al XVI-lea *are adludum Dianae* era sinonim cu „a te duce la Sabat); împreună cu ea, Lucifer, evidentă transpunere „inversată" a zeului masculin

73 Cf. G. Rattray Taylor, *op. cit.,* pp. 298 – 299.

74 Chiar şi printre primitivi se întâlnesc tradiţii despre puteri transmise unor femei Pe baza împreunării lor cu fiinţe neomeneşti; cf. de ex. B. Malinowski, *The Sexual i-ife of Savages,* Londra, 1929, p. 40. Putem aminti şi puterea taumaturgică atribuită orgiilor cultice; în acest sens, tând au cucerit Sicilia în sec. al III-lea î.Hr., romanii au consacrat două temple Venerei Erycine.

316 SACRALIZĂRI ŞI EVOCĂRI; al luminii75. După cum se ştie, în spaţiul germanic o figură centrală era Vrouwe Holda, cu trăsături ambivalenţe, suave şi înspăimântătoare, de dispensatoare de milostenii şi de distrugătoare, consemnate de noi în arhetipul feminin; aici, muntele pandemoniului şi al nopţii Valpurgiei se confunda cu acela unde s-ar fi stabilit Venus, acest munte transformându-se astfel într-un loc demonic şi al păcatului. În cazul riturilor reale, nu e lipsit de semnificaţie că ele erau celebrate deseori lângă ruinele unor temple păgâne sau între dărâmături antice (de exemplu, pe vârful muntelui Puy-de-Dome, în Auvergne, unde se găsesc rămăşiţele unui templu al lui Hermes) /; lângă dolmene şi alte monumente megalitice.

S-a relevat adesea că în scenariul fantasmagoric al pandemoniului, prin figura ţapului revine *hârcus sacer;* animalul simbolic e sacru identificat de greci când cu Pan, când cu Dionisos însuşi, de care, în sensul unei hierogamii, se lăsau posedate tinere femei/ într-unul din cultele

Antichităţii egiptene; femeia goală adorată ca zeiţa vie este o variantă a unei teme mediteraneene antice; am amintit mai sus cum, de pildă, în spaţiul egeic, cultul zeiţei se confunda cu cel al preotesei sale şi am vorbit şi despre unele urme similare ce subzistă în ceremoniile orgiastice secrete ale anumitor secte slave. Şi gnosticilor le fuseseră atribuite, chiar dacă doar în mod tendenţios, structuri rituale asemănătoare celor ale Sabatului vrăjitoresc; se pretinde astfel că Marcion deflora fete excitate* sexual, pe care le punea să urce goale pe altar, spre a le consacra în felul acesta şi a le face să devină profetese. În situaţiile când asemenea relatări corespundeau adevărului, era vorba, evident, de tehnica iniţierii sexuale examinată de noi mai sus, chiar *din* punctul de vedere al factorului specific ce consta în dezvirginare.:! Pe de altă parte, pentru Antichitatea clasică, la Plinius76 găsim informaţia despre pandemonii nocturne pe muntele Atlas: dansuri desfrânate şi dezlănţuire orgiastică a forţelor elementare ale omului, e în prezenţa unor divinităţi antice ale naturii. Ca fond al Sabatului., vrăjitoresc, trebuie, aşadar, să ne gândim la o reactivare a acestor structuri rituale printr-o eliberare de energii obscure pe planul subtil; pe acest plan pot acţiona efectiv forţe arhetipale şi se pot *li* Collum, în *Eranos Jahrbiicher,* 1938, pp. 257 şi urm. *(apud* Przyluski, *op. cit* p. 167).

76 *Nat. Hist., V,* 1.

Întâlni forme de extaz rar accesibile în domeniul conştiinţei normale de veghe. De altminteri, e suficient atestată ideea că, în cazul însuşi al unor rituri îndeplinite cu persoane umane reale, cu acte materiale şi cu accesorii fizice, dacă se urmăreşte ca ele să aibă b eficacitate oarecare, condiţia este ca, neapărat, conştiinţa să se sprijine pe planul subtil.

Ne-am referit deja la cauzele tehnice ale „diabolizării” experienţei, ca şi la rolul pe care l-ar fi putut

juca în această privinţă un factor specific, şi anume reprimarea şi osândirea teologică a sexualităţii în cadrul creştinismului. În principiu ar mai trebui să examinăm însă şi posibilitatea unei întrebuinţări *instrumentale* conştiente a tot ceea ce prezintă caracterul unui substrat demonic şi inform frânat de formele unei religii anumite: întrebuinţare dirijată în scopul unei transcenderi particulare a acestor forme>şi ai unei participări potenţiale la incondiţionat. Am putea Spune, poate mai clar, că, în asemenea cazuri, forma prezentându-se ca o limitare, ceea ce se află *dedesubtul* formei este mobilizat în mod riscant ca mijloc de acţiune *contra* formei, pentru a ajunge la ceea ce se află *deasupra* formei („formei" îi corespund, mai cu seamă în religiile teistice, figuri divine particulare, dogme, precepte stricte, interdicţii etc). În cazuri anormale, când, orice am face, rămânem în curentul psihic al tradiţiei corespunzătoare, o atare tehnică poate prezenta efectiv, privită din exterior, trăsăturile unei contrareligii, ale unei religii inversate, ale unui „satanism".

În această ordine de idei, putem zăbovi asupra unui detaliu. În descrierea Sabatului vrăjitoresc se pretinde că un sărut obscen, *osculum sub cauda,* pe care participanţii ar fi trebuit să-l acorde zeului ritului sau celui ce-l reprezenta ca oficiant, ar fi o crismă a credinţei lor „satanice". În unele mărturii s-a afirmat însă cu toată limpezimea că nu era impus niciun rit de soiul acesta. Prin urmare, poate fi vorba de o versiune incredibil şi obscen răstălmăcită a unui fapt total diferit. Pierre de Lancre însuşi relatează că putea fi vorba de fapt de un al doilea chip, negru, pe care idolul sau oficiantul îl purtau la spate, eventual sub forma unei măşti legate la ceafă, oarecum ca un cap de Ianus77. Simbolismul e destul de limpede: dacă faţa anterioară, luminoasă, îl reprezenta pe Dumnezeul

77 P. de Lancre, *Tableau de Vinconstance des mauvais anges et demons.* Paris, 6 ă3, pp. 119 şi urm.

exterior şi manifestat, faţa posterioară, neagră, reprezenta divinitatea abisală, informă şi superioară formei, supraordonată ei; la această divinitate, în Misterele egiptene, se referea formula ultimului secret: „Osiris este un zeu negru”, şi despre ea, de altminteri, se găsesc informaţii destul de precise chiar şi în cea mai timpurie patristică grecească, influenţată de misteriosofie şi de neoplatonism, ca de pildă în Dionisie Areopagitul. Astfel, deformată într-un rit vrăjitoresc şi obscen, putea fi vorba de o profesiune de credinţă sau „adoraţie” având drept obiect divinitatea amorfă, în cadrul tehnicii menţionate de utilizare a ceea ce e inferior formei pentru a ajunge la ceea ce e superior formei: „zeul negru”, *deus ignorus.* E însă greu de spus în ce măsură avem într-adevăr de a face cu aşa ceva în cazul anumitor ceremonii şi anumitor culte obscure, în rândul cărora şi-ar găsi locul şi liturghiile negre.

Despre acestea din urmă, dacă datele de care dispunem în legătură cu împrejurările de celebrare efectivă sunt puţine şi neautentice, totuşi tehnica unei inversări „diabolice” a ritualului catolic e suficient atestată. De prezentarea pur blasfematorie, grotescă şi sacrilegă întâlnită în descrieri precum cea romanescă a lui. Huysmans putem face abstracţie aici. Puţinul ce se ştie se referă apoi la operaţiuni cu scopuri nu atât extatice, cât inferior magice, ca în cazul liturghiei negre celebrate din ordinul Catherinei de Medici. Oricum, în structura ceremoniei răzbate la suprafaţă structura riturilor antice ale Misterului afroditic, ceea ce era trăit în fantasmagoria Sabatului fiind aici operat în parte pe planul realităţii. Centrul ritului consta de fapt într-o femeie goală întinsă pe altar şi jucând ea însăşi rolul de altar. Poziţia indicată uneori – cu picioarele depărtate, astfel încât să-şi expună sexul, os *sacrum,* „gura sacră”, după expresia unui text hermetic – e cea întâlnită în reprezentările unor divinităţi feminine mediteraneene din Antichitate. Pe lângă

celebrarea inversată a liturghiei, se pare că ritul comporta aceleaşi desfăşurări descrise ceva mai sus în legătură cu Sabatul. Detaliul cel mai infam, adică eventuala sacrificare a unui copil în faţa altarului, pe lângă ideea unei contrafaceri demonice a ritului sacrificial euharistie al liturghiei, trimite ca motiv la sacrificiile şi la vărsarea de sânge în care, în anumite forme ale cultului antic, se complăcea Zeiţa, dar, pe de altă parte, putea fi vorba de o tehnică magică destinată să furnizeze un trup pentru prezenţa ei reală într-un loc dat. Nu numai în legătură cu acest punct special.

ci în general, un amănunt important este şi următorul: se considera absolut necesar ca ritul în totalitatea lui să fie săvârşit de-un preot hirotonit, după canoane. Într-adevăr, potrivit doctrinei catolice, cu excepţia celui ce poate pretinde a fi fost consacrat direct de către Domnul, doar preotul poate opera taina transsubstanţierii pâinii şi vinului pe baza unei puteri obiective pe care i se poate, desigur, interzice să o exercite, dar care, prin acel *character indelebilis* stabilit de hirotonire, nu poate fi distrusă sau revocată. Or, riturile menţionate pot avea o anumită eficacitate doar în ipoteza că oficiantul ar dispune de o putere similară de transsubstanţiere, de o putere capabilă să evoce şi să activeze prezenţe reale în formele sensibile, nu numai în lucruri neînsufleţite (ca în ostia cuha-ristică), ci şi în fiinţe umane. „Un „mister” de felul acesta-trebuia să se producă sau se presupunea că s-ar produce în însăşi persoana femeii goale întinse pe altar, astfel încât să provoace în ea o încarnare magică momentană a arhetipului, a puterii femeii transcendente, a zeiţei. O dată evocată această putere suprasensibilă, putea fi concepută şi o utilizare operativă a ei. Trebuie doar să avem în vedere că folosirea tehnicii contrarejigiei, cu activarea a tot ceea ce este inform şi „infernal”, este frânată de o tradiţie istorică,

comportă un risc extrem, presupune, aşadar, din partea oficianţilor, o calificare specifică excepţională, pentru ca ansamblul să nu se piardă într-un „satanism" în sensul propriu, peiorativ şi doar tenebros al termenului. Pericolul e mai mic acolo unde, pentru a se încadra într-o tradiţie neantitetică lor, riturile similare de magie sexuală nu recurg la tehnica inversării şi nu reprezintă caracterul antinomic menţionat, ca în cazurile de care vom vorbi numaidecât.

Se pare că divinitatea practicilor de magie neagră din secolele al XVII-lea – al XVIII-lea a fost precumpănitor de sex feminin. Se numea Astaroth, nume cu aceeaşi rădăcină ca şi Astarte, Ashtoreth, Attar, Ash-tur-tu etc, ceea ce îndreptăţeşte presupunerea că există o relaţie între ea şi Astarte-Ishtar (în limbile semite *oth* – Astaroth – e desinenţă de plural), chiar dacă sexul acelei divinităţi era nedeterminat78. Uneori liturghiile negre erau oficiate de femei.

78 Cf. H.T. Rhodes, *The Satanic Mass,* London", 1958, X, II.

Ca ultimă consideraţie referitoare exclusiv la Sabat, vom menţiona că, chiar dacă se utilizează aceleaşi mijloace, experienţele de genul acesta, când nu se reduc la simple orgii onirice ale fanteziei erotice individuale, ci presupun contacte şi evocări reale, sunt foarte greu de conceput pentru omul modern. Atmosfera psihică necesară nu mai există, iar procesul de tot mai accentuată materializare l-a închis pe individul uman în sine însuşi, în pura lui subiectivitate. Cu excepţia unor cazuri într-adevăr excepţionale, astăzi tot planul experienţelor posibile dincolo de procesele psihice normale e de aşa natură, încât, în principiu, i se pot aplica doar interpretări banale de tipul celor jungiene sau se încadrează în domeniul numit azi „psihedelic", ţinând de o utilizare profană şi dezordonată a unor droguri.

50. Doctrina despre androgin în misticismul creştin

Am văzut la Ioan Scotus Eriugena că doctrina despre androgin îşi făcuse apariţia chiar în interiorul teologiei creştine. Fără o conexiune vizibilă cu Scotus, pornind mai ales de la Jakob Bohme, aceeaşi temă reapare însă şi la un grup ulterior puţin cunoscut de mistici şi de exegeţi care, menţinându-se în esenţă pe orbita creştinismului, au încercat în acelaşi timp să prezinte şi diferenţierea sexelor ca pe o consecinţă a căderii omului primordial, creat iniţial de către Dumnezeu după chipul său, masculin şi feminin, adică androgin.

Am arătat în acest sens că exegeza kabbalistă încercase încă mai de mult să interpreteze astfel mitul biblic; îndeosebi, că Leone Ebreo încercase în chip explicit să omologheze mitul biblic cu acela din *Banchetul* lui Platon. Dezvoltând idei similare, chiar fără a face vreo referire la Platon, bizuindu-se în exclusivitate pe *Biblie,* autorii creştini menţionaţi adineauri, cu Bohme în frunte, s-au văzut constrânşi să întreprindă speculaţii sofisticate şi forţate pentru a da o unitate oarecare unor motive eterogene care, în mitul biblic, se găsesc evident în stadiul unui amestec sincretist. În *Facerea,* spre deosebire de Platon, se vorbeşte mai întâi de fiinţa originară creată androgin, apoi de apariţia sexelor nu ca efect al unui păcat, ci ca lucrare a lui Iehova care, observând, ca să zicem aşa, un nea

juns al creaţiei sale precedente din cele şapte zile, găseşte că nu e bine ca Adam să fie singur, şi atunci o separă din el şi o plămădeşte pe Eva. În sfârşit, în al treilea rând, sexele existând deja, se vorbeşte despre păcatul lui Adam, păcat căruia nu i se poate da – să consemnăm încă de pe acum – o interpretare sexuală, întrucât preceptul de a se înmulţi şi afirmaţia că bărbatul cu femeia vor alcătui un singur trup, apare, în *Facerea,* înainte de istorisirea neascultării şi căderii lui Adam.

Teoria androginului a exercitat totuşi asupra unor mistici şi unor autori creştini o asemenea înrâurire, încât ei au trecut peste acele evidente discrepanţe obiective şi au încercat să o valorizeze şi în cadrul biblic. Cel ce stă la originea acestui curent mai tardiv, Jakob Bohme, nu era doar un cunoscător al speculaţiei hermetice, dar şi preluase o parte din propria sa terminologie simbolică din hermetismul alchimic (astfel Bohme a făcut din Sulf, Mercur, Salpetru, Apă, Foc, Sare etc. simbolurile puterilor cosmico-spirituale). Drept care e verosimil ca el să fi preluat tema androginului nu din teologia ebraică secretă a Kabbalei, ci chiar din hermetismul care şi-l apropiase sub forma de *Rebis,* pe baza unei tradiţii independente ce-şi avea obârşia în mediile mistice şi gnostice79.

Încadrarea bohmiană a mitului biblic e următoarea. La origine fusese, aşadar, creată fiinţa unică androgină, reunind în sine principiul masculin şi pe cel feminin (numite de Bohme şi Tinctura Focului şi Tinctura Luminii). Somnul lui Adam nu a fost starea în care Dumnezeu însuşi l-a adus pe Adam atunci când, din proprie iniţiativă, a vrut să o scoată din el pe Eva, ci e conceput ca simbolul unei prime căderi; pentru Bohme, aceasta e o aluzie la starea în care s-a aflat Adam atunci când, abuzând de libertatea sa, s-a desprins de lumea divină şi s-a „imaginat" în lumea naturii, devenind pământesc şi degradându-se. Unii continuatori ai lui Bohme asociază apoi acest somn atât cu ameţeala ce-l cuprinde pe Adam la vederea împreunării animalelor, cât şi cu dorinţa lui de a le imita. Apariţia sexelor ar fi fost o consecinţă a acestei căderi originare. Trebuie să fi fost însă şi un ajutor acordat de Dumnezeu, ca şi cum acesta, văzând starea de privaţiune şi de dorinţă în care ajunsese

79 Principalele mărturii ale autorilor şi misticilor creştini care s-au ocupat de coria androginului sunt adunate în E. Benz, *Der Mythus des Urmenschen,* München, 1955. De aici vom lua citatele de mai jos.

fiinţa decăzută, i-ar fi dat-o pe femeie, pe Eva, ca să evite răul cel mai mare[80]. Leone Ebreo susţinuse deja că scopul originar al omului nu era procreaţia, ci contemplaţia divină, care i-ar fi asigurat nemurirea, fără a fi fost nevoie să procreeze. Tocmai când omul, ca urmare a păcatului, a devenit muritor, Dumnezeu l-a înzestrat cu puterea de a se reproduce, dându-i-o ca parteneră pe Eva, pentru ca, într-un fel sau altul, neamul omenesc să nu piară[81].

Revenind la Bohme, istoria mărului şi a şarpelui (păcatul propriu-zis, după textul ortodox) nu s-ar referi decât la o a doua cădere sau la cea de a doua fază a căderii. Un adept al lui Bohme, J.J. Wirtz, prezintă naşterea Evei în următorii termeni: după Ce vede animalele împreunându-se, Adam o generează pe Eva la început ca pe o imagine magică (am putea spune ca pe o imagine febrilă proiectată de propria-i dorinţă) căreia apoi îi furnizează substanţă terestră, Dumnezeu intervenind la sfârşit pentru a insufla şi în ea un spirit divin şi a-i da o adevărată fiinţă, pentru ca mai apoi cei doi să poată deveni unul[82].

În speculaţiile acestea se întâlneşte o dedublare caracteristică a principiului feminin, în legătură cu doctrina despre Sophia, despre Fecioara divină. Fiinţa indiviză originară ar fi fost lăuntric unită, „printr-o căsătorie sacră şi ascunsă", cu „trupul luminos al fecioarei cereşti Sophia"; în unire cu ea, putea comunica cu Dumnezeu şi făptui orice miracol[83]. Gichtel vorbeşte despre această Sophia ca despre „lumina sufletului ignic" din fiinţa originară; când o consideră ca pe „*Fiatul* cu care Dumnezeu a creat toate lucrurile" [84], cu alte cuvinte ca pe „potenţa" lui Dumnezeu, ea ne apare aproape ca un echivalent al Sakţi-ei indiene. Ea e asimilată şi cu Pomul Vieţii şi numită Apa Vieţii (M. Hahn) – şi reapar astfel conexiuni între simboluri tradiţionale ale femininului, deja

cunoscute nouă[85]. În fine, Sophia e concepută şi ca „înţelepciunea

[80] Cf. Benz, *op. cit.,* pp. 50 – 65.

[81] *Dialoghi d'Amore,* ed. cit., pp. 432 şi urm.

[82] J.J. Wirz, *Zeugnisse und Eroffhungen des Geistes,* Barmen, 1863, vol. I, p. 215 (Benz, *op. cit.,* 240 – 241).

[83] Cf. Benz, *op. cit.,* pp. 73 şi urm.

[84] J.G. Gichtel, *Theosophia practica,* Leyden, 1722, III, 2 – 4; VI, 29 – 31.

[85] Cf. Benz, *op. cit.,* pp. 200 – 202, Hahn scrie (p. 202): „Dacă Adam şi-ar fi posedat totdeauna spiritual, magic, soţia, Pomul Vieţii, în sine şi de la sine s-ar fi născut fructe ale vieţii".

cerească". Bohme şi Gichtel descriu căderea şi în termenii următori: la fel ca şi Lucifer, fiinţa primordială a vrut să o domine pe Fecioară, care atunci s-a desprins de el, aşa încât în el a rămas numai principiul focului lipsit de lumină, arid şi însetat. La alţii (Gottfried Arnold) fiinţa originară şi-a pierdut această „soţie ocultă" tot din pricina dorinţei carnale[86]. Oricum, bărbatul, fiind iubitor de femei chiar şi în acea stare decăzută, tot pe acea Fecioară o doreşte în secret, de ea este flămând chiar şi când crede că se satură cu plăcerea trupească şi terestră. Femeia terestră „slabă" e doar un surogat al ei, iar integrarea pe care ea pare a o făgădui este iluzorie. Bohme face din izgonirea biblică din Paradisul unde se înalţă Pomul Vieţii un simbol al inaccesibilităţii scopului prin unirea sexelor pământeşti: e ca atingerea unui fruct pe care grădinarul i-l smulge numaidecât din mână omului: tocmai pentru că bărbatul o schimbă pe Sophia cu Eva, o schimbă pe Fecioară cu *matrix Veneric*[7], care îl atrage cu o dorinţă falsă. Wirz[88] vede în focul sabiei îngerului ce păzeşte Edenul focul ce trebuie să distrugă din rădăcină principiul animalic al dorinţei în cei care aspiră cu adevărat la reintegrarea imaginii divine. De aici trece la mariologie şi

vede în Maria creştină pe cea în care se împlineşte nu numai naşterea Fiului, ci şi renaşterea sufletului.

Astfel, şi în acest curent ce caută să se conformeze mitului biblic ebraic, recunoscut de creştinism drept cheie a misterului atracţiei dintre sexe, e indicată doctrina despre androgin. Franz von Baader rosteşte cuvântul decisiv când spune că „se va înălţa victorioasă deasupra adversarilor săi doar acea teologie care va prezenta păcatul ca pe o dezintegrare a omului, mântuirea şi renaşterea ca pe reintegrarea sa". 89 Totuşi doctrina despre Sophia a dus mai ales la dualismul unui ascetism puritan: cine vrea să ajungă din nou la Sophia trebuie să renunţe la Eva, la femeia terestră. Una o exclude pe cealaltă. În mod confuz, Sophia se identifică uneori cu Maria, alteori cu Cristos însuşi (care, la fel ca în Scotus Eriugena, potrivit acestor autori ar fi restabilit în sine însuşi unitatea celor două sexe); ea este dorită nu numai de către bărbat, ci şi de către femeie.

86 Cf. Benz, *op. cit.,* pp. 126, 127, 129.

87 Bohme, *Von den drei Prinzipien des gottlichen Wesens,* XIII, 40.

88 Cf. Benz, *op. cit.,* p. 242.

8 F. von Baader, *Gesamm. Werke,* III, p. 306.

ca şi cum ea, Sophia, ar fi cea care încorporează Unul. Astfel, totul duce către planul simplului misticism religios, şi nu se poate spune despre aceste speculaţii unde anume au înlesnit cât de cât şi regimul evocărilor. Acesta e poate cazul lui Gichtel (Gichtel e pesemne exponentul cel mai apropiat de esoterism din întreg curentul respectiv – la el găsim, printre altele, o doctrină despre centrele secrete ale corpului asemănătoare cu doctrina yogică şi cu cea tantrică90), care a putut scrie: „În corpul nostru alcătuit din elemente avem alt corp sideral; acesta e de natură spirituală şi îi este foame de Sophia, pe care o atrage cu foamea lui neîntreruptă". 91 în general însă în acest curent

nu găsim nimic din ceea ce înseamnă utilizarea iniţiatică concretă a sexului. Cel mult, se ajunge la o justificare idealizantă a căsătoriei în locul negării sale ascetice.

O asemenea justificare se găseşte mai cu seamă la unul din reprezentanţii mai târzii ai acestei direcţii, la Franz von Baader. El scrie: „Scopul căsătoriei ca sacrament este restauraţia reciprocă a imaginii cereşti sau angelice în b arbat şi în femeie, şi în această privinţă s-ar putea spune că bărbatul aşa cum ar trebui să fie, şi anume aşa cum ar fi acela care lăuntric (spiritual) nu ar mai fi animal mascul, ca şi în femeia aşa cum ar trebui să fie, adică nu animal femelă, deoarece numai aşa ar întregi amândoi în sine ideea de umanitate". 92 „Numai în felul acesta – adaugă Baader93 – se poate înţelege elementul sacramental al unei asemenea uniri [al căsătoriei], pentru că numai un asemenea scop duce dincolo de timp în fiinţa etern adevărată, pe când ceea ce este pur terestru sau temporal nu poate, ca atare, adopta caracterul unui sacrament şi nici nu are nevoie de aşa ceva". Astfel, „semnificaţia superioară a dragostei sexuale, care nu e identică cu instinctul de reproducere, nu e alta decât că trebuie să-i ajute atât pe bărbat, cât şi pe femeie să se integreze lăuntric (în suflet şi în spirit) în imaginea umană completă, adică în imaginea divină originară". 94 Această imagine androgină, devenită încorporată după cădere, ar trebui să se încarneze, să se fixeze şi să se stabilizeze în cei doi îndrăgostiţi în aşa

90 Despre această doctrină a lui Gichtel cf. *Introduzione alla Magia,* **ed. cit.,** vol. II, p. 16 şi **urm.**

91 *Theosophia practica,* V, 31.

*» *Gesamm. Werke,* vol. II, p. 315.93 *Ibid.,* **vol. III,** p. 306. *Ibid.,* p. 309.

fel, încât „cei doi să nu se reproducă doar într-o a treia fiinţă, în copil, ei înşişi rămânând însă ceea ce sunt (neregeneraţi), ci să renască amândoi lăuntric ca fii ai lui

Dumnezeu”. 95

Exceptând însă această schemă abstractă, Baader nu concepe nici măcar teoretic o veritabilă cale iniţiatică propriu-zisă a sexului, dualismul creştin şi un misticism asexual precumpănind şi la el. Astfel, de pildă, îl vedem enunţând teoria ciudată şi oarecum comică potrivit căreia simpla îmbrăţişare a îndrăgostiţilor, care angajează numai zona pectorală, ar trebui contrapusă acuplării propriu-zise, „care, luată în sine, în mod abstract, e în atât de mică măsură un act de unire şi de iubire (de cununare), încât exprimă exact contrarul, maxima intensificare reciprocă a egoismului (a non-iubirii) care nu se sfârşeşte cu o, unire, ci cu o indiferenţă, cu separarea celor doi poli de spiritualizaţi şi de fapt cu o pierdere reciprocă a unuia în altul *(mit einem... wechselseitigen Ineinanderzu-Grunde-Gehen)* şi, tocmai de aceea, cu o torpoare soră cu moartea: act animalic, care numai prin îmbrăţişare, adică prin iubire, este exorcizat”. 96 Această opoziţie Baader o pune în legătură cu antiteza care ar exista între doctrina creştină şi mistică a androginului şi teoria „păgână” ce ar privi după el mai cu seamă hermafroditul: „În raporturile sexuale luate în sine, cons-iderate adică fără exorcismul iubirii – al iubirii religioase, unicul principiu al oricărei asociaţii libere care înalţă jugul impus de pasiune până la o unire liberă – nu se manifestă în realitate ceea ce şi-au imaginat gânditorii şi filosofii naturii păgâni, adică un impuls de reîntoarcere la androgin ca la integrarea naturii umane în bărbat şi în femeie, ci dimpotrivă, fizic şi psihic, acelaşi impuls orgiastic, lipsit de dragoste, egoist, al bărbatului şi al femeii de a aprinde fiecare în el însuşi acea dublă ardoare hermafrodită şi de a smulge unul de la celălalt ceea ce îi e necesar pentru această ascensiune, aşa cum în copulaţie egoismul maxim atât al bărbatului, cât şi al femeii caută doar propria satisfacţie, femeia servindu-i aici drept instrument bărbatului şi bărbatul femeii, drept care satisfacerea instinctului sexual se împlineşte nu doar

într-un dispreţ pentru personalitate, ci şi într-o ură faţă de ea". 97

M *Ibid.* p. 308.

96 Ibid. vol. VII, p. 236.

97 *Ibid.* vol. III, pp. 301 – 302.

Cine a cunoscut doctrina androginului şi metafizica sexului din izvoarele lor autentice vede foarte limpede confuziile şi unilate-ralităţile proprii acestor concepţii ale lui Baader care, nu mai puţin decât ceilalţi autori citaţi mai înainte, chiar dacă are o percepţie a mobilului mai profund al atracţiei sexuale, sfârşeşte totuşi într-un misticism vag influenţat tot de aversiunea creştină înnăscută faţă de experienţa sexului. Ca atâţia teoreticieni ai iubirii, Baader pare să înţeleagă prea puţin din valenţele efective ale acestei experienţe. Formele în care aceasta se reduce la egoismul sexual reciproc copulator al amanţilor sunt cele mai degenerate chiar şi în simplul amor profan. Am văzut mai sus că în experienţa orgiastică, nu mai puţin ca în orice experienţă intensă de împreunare sexuală, factorul distinctiv şi autodistructiv – care comportă o spargere a închiderii individuale, fiind de aceea, din punct de vedere existenţial, exact opusul egoismului, a acelei *Selbstsucht* – este însă fundamental, pe când cititorul cunoaşte deja sensul mai profund al urii. La Baader (ca şi la Bohme) e acceptabil mitul după care, atunci când fiinţa primordială s-a detaşat de Tatăl, „calitatea focului" a asumat forma unui fals a-fi-în-sine ca Eu al masculinităţii, şi această formă a sa e extrinsecă şi degenerativă, trebuie depăşită, trebuie ucisă, trebuie să dispară. Dar despre regimul dragostei capabile să restaureze Unul ca printr-un Mister nu ni se spune practic nimica98. La aceşti autori cadrul general nu pare a se deosebi prea mult de cel al ortodoxiei, care îi îndeamnă pe credincioşi să reprime cât mai mult cu putinţă sexualitatea, înţeleasă ca animalitate, încurajând „căsătoriile caste" dintre consorţi ce ar trebui în primul

rând să se iubească întru Dumnezeu, uitând în felul acesta de caracteristicile sexuale. Cel mai recent reprezentant al acestui curent creştinant, Berdiaev, conform mentalităţii ruseşti, va deplasa problema de-a dreptul pe planul

98 Ca unică sugestie utilizabilă şi în practică s-ar putea menţiona pesemne iden –, tificarea bohmiană dintre masculin şi principiul „foc", dintre feminin şi principiul „lumină", ideea că „tinctura focului o doreşte în carne pe cea a luminii", dând ca sens al unei iubiri sau acuplări magice „androginice" o ignificare a luminii şi o iluminare (eliberare) a focului. Într-adevăr: „Tinctura făcută din Venus şi Marte", unirea focului şi a luminii (raportate la bărbat şi, respectiv, la femeie) e considerată drept „calea cea mai scurtă şi mai promptă" şi esenţă a procesului transmutaţiv al naturii umane – Cf. şi C.A. Muses, *Illumination on J. Boehme,* New York, 1951, pp. 149 – 150.

eshatologic, relegându-l pe „omul sexualităţii transfigurate" şi „revelaţia androginităţii cereşti" într-o epocă viitoare a lumii", în încheiere, putem spune că, în ansamblul său, această speculaţie nu adaugă nimic la tot ceea ce s-a spus încă în formularea platoniciană a motivului, ba dimpotrivă: raportările la creştinism şi la confuzul mit biblie au împiedicat de la bun început extragerea din această temă a principiilor unei metafizici efective a sexului, aptă, cu alte cuvinte, să fundamenteze nu numai regimul hierogamiilor, ci şi practicile despre care vom vorbi în capitolul următor, bazate pe fenomenele de transcendenţă pe care nu dragostea mistică, ci numai cea concretă sexuală le poate provoca. Aşa încât doctrina despre androgin a reprezentat în creştinism o sămânţă extranee aruncată pe un ogor inadecvat, în care nu avea cum să fructifice. Concepţiile rezumate mai sus pot fi utile cel mult aceluia care nu o caută pe Sophia prin intermediul unei Eve, ci se străduieşte să o evoce şi să se unească cu ea pe un plan mistic, ajutându-se cu formele cărora

conceptul arhetipului feminin sau al „femeii lui Dumnezeu” le-a dat naştere într-un anumit creştinism supus influenţelor gnostice.

În treacăt fie zis: ar fi interesant să identificăm originea credinţei mormonilor, potrivit căreia un bărbat mort nu ar putea atinge treapta supremă a fericirii, a şaptea, şi deveni o fiinţă divină, dacă nu a fost căsătorit cu o femeie.

99 N. Berdjajew, *Der Sinn des Schaffens,* Tübingen, 1927, pp. 211 – 213. (Benz, *°Peit,* pp. 219 – 292.) [Trad. rom. Nikolai Berdiaev, *Sensul creaţiei,* Humanitas, Bucureşti, 1992.

— JV. *trad]*

Capitolul VI SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI

51. Transmutările şi preceptul castităţii

Vom consacra acum câteva scurte consideraţii celei de-a patra dintre soluţiile pe care le comportă problema sexualităţii, aşa cum le-am enumerat la începutul capitolului precedent, şi anume transmutării ascetice a forţei sexului în vederea unor realizări de ordin supranatural.

În covârşitoarea majoritate a tradiţiilor atât ascetice, cât şi iniţiatice întâlnim preceptul castităţii, al abţinerii de la contactele cu femeia. În general, acest precept nu este corect înţeles, deoarece i se adaugă o semnificaţie moralistă. Se crede că astfel se urmăreşte excluderea sau uciderea forţei sexului („s-au făcut fameni ei înşişi, pentru împărăţia Cerurilor”, cum spune Matei), ceea ce este fals. Forţa sexului e la rădăcina însăşi a individului viu şi cine crede că ar putea-o suprima cu adevărat se iluzionează. Cel mult, ea poate fi reprimată în manifestările sale cele mai directe, nereuşindu-se astfel decât să se alimenteze fenomenele unei existenţe nevrotice şi scindate, asupra cărora psihanaliza modernă a aruncat chiar prea multă lumină. Alternativă ce poate fi pusă în faţa forţei sexului e

însă aceasta: afirmarea sau transformarea ei. Şi dacă nu suntem în stare să operăm transformarea, reprimarea e contraindicată din punct de vedere spiritual; ea poate conduce la contraste interne paralizante, la risipă de energie, la transpuneri periculoase. În această privinţă, mistica creştină pe fond emotiv ne oferă suficiente exemple.

Cea de-a doua posibilitate, şi anume transmutarea, este obiectivul la care se referă efectiv preceptul ascetic sau iniţiatic al castităţii şi al abstinenţei. În acest caz nu se pune problema de a exclude energia sexului, ci de a renunţa la utilizarea şi risipirea ei

În relaţiile sexuale procreative obişnuite cu indivizi de sex opus. Potenţialul ei trebuie conservat; el este doar desprins de planul dual şi aplicat unui plan diferit.

Dacă anterior am examinat în repetate rânduri ce poate, chiar pe planul dual, produce erosul în relaţiile dintre bărbat şi femeie dincolo de simpla senzualitate copulatorie (şi în curând vom discuta şi alte doctrine mai precise în aceeaşi privinţă), „misterul transmutaţiei" are în vedere, aşadar, o linie diferită de posibilităţi, de tehnici, de procedee interioare. Aici trebuie să ne facem însă o idee clară de obiectul preocupării noastre, mai cu seamă din pricina echivocurilor ce se pot ivi din pricina concepţiilor astăzi foarte răspândite ale psihanaliştilor.

În primul rând, când în doctrinele esoterice se vorbeşte despre sex, se face aluzie la manifestarea unei forţe mult mai profunde şi elementare decât este în freudismul însuşi libidoul sau *Lust-prinzip-uy,* se face aluzie la o forţă ce are o potenţială valenţă metafizică, aşa cum am arătat cu suficientă claritate când am examinat mitul androginului.

Al doilea punct, nu mai puţin important: transmutaţia, de care este vorba în asceza avansată, nu trebuie confundată cu dislocările şi sublimările de care se

ocupă psihanaliza şi cu tehnicile prin care aceasta încearcă să rezolve problemele personale ale sexului. Nu e cazul, în legătură cu toate acestea, să vorbim despre o transmutaţie veritabilă, acţionând asupra rădăcinii; e vorba de o fenomenologie periferică în marginea vieţii obişnuite şi profane, având de a face în esenţă cu situaţii patologice lipsite pentru noi de interes. Când sunt aplicate tehnici conştiente de tipul celor yogice, pentru ca transformarea să aibă loc trebuie să existe în spiritul celui ce o pune în lucrare un punct de referinţă cu adevărat transcendent şi în măsură să-i absoarbă totalitatea fiinţei, aşa cum este cazul în asceza avansată, nicidecum în subiecţii psihanalitici. Această condiţie e mai mult decât firească: dacă recunoaştem sensul mai profund, metafizic, al oricărui eros, vom înţelege cu uşurinţă că numai în cazul mai sus amintit diversiunea sau revulsiunea sexualităţii de la obiectul său cel mai nemijlocit nu va lăsa reziduuri, pentru că ele se vor fi produs în funcţie de acel sens profund. Transformarea forţei ce se manifestă obişnuit în sex se produce însă de la sine, fără intervenţii violente şi specifice, atunci când întregul spirit este efectiv centrat pe ceva superior. Aşa stau

lucrurile la sfinţi, la mistici şi la asceţii de rang înalt, care, după o perioadă iniţială de autodominare, nu mai au de luptat cu „trupul” şi cu „ispitele trupeşti”; aceste lucruri pur şi simplu încetează să mai prezinte vreun interes pentru ei; nevoia de femeie nu mai e resimţită pentru că în ei integrarea fiinţei s-a produs pe altă cale, mai directă, mai puţin riscantă. Şi semnul cel mai sigur al acestei realizări nu e aversiunea puritană faţă de sex, ci indiferenţa. Şi calmul în raport cu el.

Pe acest nivel nu găsim astfel nimic din ceea ce ar putea cond stitui obiectul de preocupare al psihanalizei; scopul nu e vindecarea unui nevropat sexual în luptă cu

complexele sale, fie sub forma unui bolnav propriu-zis, fie sub cea mai temperată şi mai; răspândită a omului obişnuit inhibat sau frustrat datorită naturii a mediului social şi împrejurărilor particulare ale existenţei sale. „J Scopul, dimpotrivă, e transcenderea condiţiei umane înseşi, printr-o I efectivă regenerare, printr-o mutaţie în statutul ontologic. Forţa îi sexului transmutată trebuie să ducă la acest rezultat. Doar într-un I asemenea context se justifică, în termeni tehnici, iar nu „morali", preceptul ascetic, yogic sau iniţiatic al castităţii. Misteriosofia a vorbit despre un unic curent al dublului flux, simbolizat de Marele Iordan sau de Ocean, care, curgând în jos dă naştere oamenilor, curgând în sus dă naştere în schimb zeilor1. Această învăţătură indică în chip transparent dubla posibilitate implicită în forţa sexului, în funcţie de polarizarea ei. Acesta e punctul de pornire pentru procesul sau misterul transmutaţiei la care face aluzie figura uneia din cărţile jocului de Tarot, cea de-a XIV-a, intitulată „Cumpătarea". În această carte e reprezentată o femeie înaripată care transvazează un lichid dintr-un recipient de argint într-un recipient de aur fără a vărsa nicio picătură din el, în timp ce, simbolizând creşterea interioară spre înalt, lângă ea se văd flori răsărite din pământ2.

Pe de altă parte, în terminologia tehnică a Yoga apare tocmai expresia „fluxul în sus", *urdhvaretas.* Vom reveni la acestea în scurt timp. Deocamdată mai trebuie să distingem scopul cel mai înalt, menţionat adineauri, de alte scopuri mai mărginite, care sunt confundate uneori cu primul până şi în unele expuneri ale doctrinei

1 *Apud* Hippolytos, *Philosophumena,* V, I, II.

— O. Wirth, *Le Tarot des imagiers du Moyen-Age,* Paris, 1927, p. 169.

Indiene, şi anume când se vorbeşte de legământul *brahmacărya,* înţeles anume ca legământul de abstinenţă sexuală. Că abuzul de sexualitate poate cauza o epuizare

nervoasă şi se poate repercuta defavorabil asupra facultăţilor mentale, asupra inteligenţei şi caracterului, faptul e mai degrabă banal şi cunoscut şi poate, interesa numai igiena psihică personală a omului obişnuit în viaţa obişnuită. Dar chiar şi în această viaţă, ceea ce poate însemna eventual pentru ei experienţa sexuală îi poate face pe mulţi să dea mult prea puţină atenţie unor atare consecinţe, după cum am văzut când am pus în evidenţă valorile transcendente ale erosului în domeniul profan însuşi (§ 18). Lăsând la o parte abuzurile, eventualul efect depresiv al exercitării sexualităţii depinde în mare măsură – după cum de asemenea am văzut (§ 27). – de regimul acuplării. În fine, problema mai specifică de a-ţi risipi energia vitală sau nervoasă sau de a o economisi prin limitarea propriei vieţi sexuale este, din punct de vedere spiritual, de un interes cu totul redus, dacă pentru această energie nu ai în vedere o utilizare cu adevărat superioară.

Cu teoria despre *ojas* şi despre *ojas Sakti* ne apropiem de un plan ce are mai mult de a face cu tema propriu-zisă. Deşi un autor modern ca Sivananda Sarasvati îşi lasă consideraţiile invadate de igienism şi moralism, putem să ne dăm seama despre ce este vorba. „Lichidul seminal – scrie el3 – este o energie dinamică ce trebuie transformată în energia spirituală *(ojas)* ” şi adaugă: „Cine caută cu adevărată înflăcărare realizarea divină trebuie să trăiască într-o castitate strictă”. Aici trebuie să facem însă o distincţie. Pe de o parte, ceea ce spune Sivananda priveşte o forţă ce ia naştere din orice autodominare, din orice inhibare activă. Intervine, aici, legea despre care am mai vorbit când am discutat bunăoară despre cea mai subtilă şi mai eficace putere de seducţie pe care o exercită tipul „cast” de femeie. Nu e vorba însă doar de sexualitate. Sivananda recunoaşte de altfel el însuşi că „şi mânia şi forţa musculară chiar se pot transforma în *ojatfH.* Potrivit unei vechi învăţături esoterice, dominarea oricărui impuls – fie şi a unui impuls pur fizic – de o anumită intensitate

eliberează o energie mai înaltă şi subtilă, deci lucrurile nu pot sta altfel nici în cazul impulsului şi dorinţei sexuale.

3 *Lapratique de la meditation,* Paris, 1950, pp. 276 – 277, 100, 278.

4 *Ibid.* p. 278.

Ca efect al acumulării, pe această cale, de *ojas,* e avută în vedere, printre altele, formarea unei „aure magnetice" speciale într-o „personalitate care inspiră un fel de temă sacră", împreună cu puterea de a-i influenţa pe ceilalţi cu vorba sau cu privirea ş.a.m.d. Aceeaşi energie, *ojas* sau *ojas sakti,* poate fi însă utilizată şi pentru contemplaţia şi pentru realizarea spirituală.

Putem adăuga cu acest prilej că însăşi castitatea căreia, în diferite tradiţii, adeseori chiar printre populaţiile sălbatice, i se supuneau războinicii ne readuce în esenţă la aceeaşi ordine de idei. Nu era vorba atât să economisească energie fizică, cât să acumuleze o forţă într-o oarecare măsură supranaturală, magică, în acelaşi sens ca şi *ojas,* pentru a o integra forţelor naturale ale combatantului. Acest context e de pildă explicitat într-un cunoscut episod din *Maliăbhărată.*

De noţiunea generică de *ojas,* forţă subtilă care, aşadar, poate fi produsă de controlul asupra unor impulsuri elementare diferite de sex, trebuie distinsă acum *vârya,* care este propriu-zis virilitatea spirituală, a cărei pierdere sau risipire conduce la moarte, pe când reţinerea şi conservarea ei conduc la viaţă, după cum se spune. *Vârya,* aşa cum am mai spus, este pusă în legătură cu sperma, astfel încât în terminologia tehnică şi mistică a textelor indiene acelaşi cuvânt desemnează fără deosebire când un lucru, când pe celălalt, în acest context întâlnim ideea, deja menţionată cu prilejul discuţiei noastre despre „moartea aspiratoare ce vine de la femeie", adică faptul că, într-o perspectivă metafizică şi ascetică, în împreunările

animalice şi pur senzuale cu femeia se risipeşte nu doar simpla energie vitală sau nervoasă, ci mai degrabă principiul ontic al bărbatului, virilitatea sa transcendentă. Tocmai în această ordine de idei am recunoscut la momentul oportun în ascet o formă superioară de virilitate. Cu acest fundal se acordă şi doctrina specifică a transmutaţiei şi a fluxului ascendent al forţei care, în cazul utilizării naturaliste a sexului curge în jos: în domeniul de care avem a ne ocupă aici, aceasta se produce practicând castitatea şi, apoi, schimbând polaritatea acelei forţe. În acest cadru se explică şi faptul că preceptul castităţii îl întâlnim, în afara ascezei, în domeniul magiei operative înseşi, iar Éliphas Lévi spune cu drept cuvânt că pentru „magician" nimic nu e mai ucigător decât dorinţa voluptăţii. Aici apare foarte clară finalitatea pur tehnică, extramorală.

5 *Ibid*

a preceptului de abstinenţă: forţa obţinută prin inhibiţie activă şi prin transmutaţie din cea a sexului sub forma unei virilităţi transcendente poate fi întrebuinţată şi în scopuri „rele". Preceptul de castitate poate fi identic şi la fel de riguros atât în operaţiile de „magie albă", cât şi în cele de „magie neagră", dacă vrem să folosim aceste expresii cu totul aproximative şi populare.

52. Tehnici de transmutaţie endogenă în kundalini-yoga şi în daoism

O distincţie similară celei făcute adineauri ar părea să se impună şi în domeniul Yoga propriu-zise. După cum se ştie, spre deosebire de tot ce e caracteristic ascezei în sens generic sau misticii, în Yoga autentică este vorba de procese bine controlate, de tehnici aplicate în condiţiile unei cunoaşteri precise a efectelor şi scopului urmărit şi ratificate de o tradiţie şi de o experienţă seculare. În esenţa sa. Yoga e însă o tradiţie secretă, pentru care e

valabil principiul transmiterii directe; astfel, cu toate că în Occident s-a tipărit mult despre acest subiect şi au fost traduse multe texte clasice, nu e totdeauna uşor să te orientezi în privinţa unor puncte fundamentale ale învăţăturii.

Într-o privinţă, mai cu seamă în Yoga aşa cum s-a aclimatizat ea în Tibet, se pare că a fost avută în vedere şi predicată o transformare a forţei sexuale în sensul generic implicat de *ojas.* Suntem îndreptăţiţi să gândim astfel atunci când se vorbeşte de „căldură mistică", *tumo,* în termenii unei energii ce poate fi utilizată şi pentru a produce fenomene extranormale de ordin fizic şi fiziologic6. De asemenea, când acestei călduri i se atribuie rolul unei forţe de trezire a energiei *kundalii,* nu depăşim ideea unui mijloc auxiliar, a ceva cu rol exclusiv de intermediar, de instrument. În această privinţă e însă recomandabil să ne raportăm mai degrabă la învăţăturile propriu-zis indiene, la cele ce ţin de *kundaljnl-yoga* tantrică, unde aflăm o mai clară încadrare doctrinară a întregului ansamblu.

În tantrism, domeniul Yoga e distinct de cel al practicilor sexuale despre care vom vorbi ceva mai jos, în sensul a două căi

6 Despre acestea cf. W.Y. Evans Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines,* Londra, 1935.

care, dacă sub anumite raporturi conduc la acelaşi scop, sunt destinate unor oameni cu înzestrări îi orientări diferite în ceea ce ţine de natura lor cea mai profundă. În funcţie de predominarea, în cel ce aspiră să depăşească condiţionările omeneşti, a principiului *sattva,* adică a principiului luminos al „fiinţei", sau a principiului *rajas,* cel al tuturor impulsurilor expansive, al pasionalităţii, al capacităţii de entuziasm, a focului (a ardorii), se recomandă calea Yoga care exclude femeia, sau cea a

practicilor care, dimpotrivă, o folosesc şi se bazează pe ea. Cele două tipuri umane mai sunt numite şi tipul spiritual („divin", *divya)* şi, respectiv, tipul eroic *(virya);* amândouă parcurg deopotrivă calea „sivaică", deosebindu-se prin aceasta de cei ce se mulţumesc să urmeze sistemul ritualist al religiei tradiţionale.

Cât despre spiritul Yoga tantrice, el se caracterizează cel mai bine cu ajutorul acestei expresii dintr-un text: „Ce nevoie am oare de o femeie exterioară? Am o femeie înăuntrul meu". 7 Aici se face aluzie la principiul feminin pe care-l purtăm în adâncul propriei noastre fiinţe şi care corespunde „Dianei noastre", acelei „Eve" sau „Hebe oculte" despre care vorbeşte şi hermetismul occidental. Conform tantrismului, e însăşi Zeiţa prezentă şi în organismul omenesc sub forma unei forţe elementare numită „cea care e înfăşurată" (acesta e sensul cuvântului *kundalini).* Yoga, de care vorbim, are în vedere, aşadar, un proces pur interior; împreunarea masculinului cu femininul şi, prin urmare, depăşirea Diadei se efectuează în propriul corp, fără a recurge la alt individ de sex opus ca încarnare şi simbol viu al principiului opus. Intră apoi în joc cunoştinţe de fiziologie hiperfizică ce pun în evidenţă forţe subtile şi elemente care acţionează îndărătul structurii materiale a organismului şi sub pragul conştiinţei de veghe obişnuite. Sunt luate în considerare în mod deosebit două curente de energie vitală – numite *idă* şi *pingală* – care, la omul obişnuit se desfăşoară în serpentine de cele două părţi ale coloanei vertebrale şi sunt în

7 în cele ce urmează vom rezuma tot ceea ce se găseşte expus mai pe larg în cartea noastră *Lo Yoga della potenza.* Textele pe care le vom cita aici sunt, în principiu, doar cele nemenţionate deja în lucrarea amintită. Referitor la afirmaţia citată adineauri, ea îşi găseşte o corespondenţă exactă în următorul pasaj hermetic: „Her –, maphroditus noster Adamicus, quamvis în forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultam Eram sive

foeminam suam secum circumfert” (scolie la Manget, *Bibi. chemyca curiosa,* vol. I, p. 417).

legătură unul cu principiul negativ feminin, celălalt cu principiul J pozitiv masculin, unul cu Luna şi celălalt cu Soarele. Sunt, aşadar, manifestări şi corespondenţe în corpul omenesc ale Diadei sau ale polarităţii elementare. Cu tehnici adecvate şi dificile, yoginul blochează aceste curente, le împiedică să urmeze cele două direcţii laterale în serpentină şi face astfel ca ele să conflueze. Această; acţiune de oprire şi împreunare determină o închidere de circuit care poate da loc unei treziri a *kundalinî-ei.*

Am spus că, pentru Tantra, *kundalini* reprezintă Zeiţa, Sakti primordială din oameni. E forţa-viaţă luminoasă care a organizat corpul şi care continuă să stea tainic în el ca rădăcină a tuturor curenţilor lui vitali subtili. Este numită „cea care e înfăşurată” pentru a arăta că, în existenţa umană obişnuită, ea nu se manifestă în adevărata sa natură; ea „doarme” într-un centru subtil situat la baza coloanei vertebrale. În materie de exteriorizări, există o relaţie esenţială între ea, focul dorinţei şi funcţiile sexuale8. Ea rămâne însă soţia potenţială a bărbatului primordial, împrejurare ex-l primată de simbolismul *kundalinî-ei* sub formă de şarpe care înconjoară *lingam-ul* – falusul – lui Śiva în centrul bazai mai sus amintit. Când curenţii de pe cele două laturi sunt opriţi, *kundalinise* trezeşte şi se „desfăşoară”. Se produce atunci o schimbare de polaritate în forţa bazală a vieţii omului, şi *kundalini* curge ascendent, parcurgând un „canal” axial ce urmează linia coloanei vertebrale, numită *suşumnă* (ea se mai numeşte şi „calea Sakţi-ei” şi, în Tantrele budiste, „calea nirvănei”). Din sediul ei originar, pe care-l ocupă în profanitate, energia *kundalini* urcă până în creştetul capului. În general, forţei astfel trezite i se atribuie analogic o natură igniformă, motiv pentru care unele texte

îi înfăţişează trezirea şi ascensiunea sub forma unui incendiu ce mistuie tot ce îi iese în cale şi anihilează orice condiţionări. Se poate vorbi, în acest sens, despre *suşumnă* ca despre calea-fulger a unităţii, în măsura în care ascensiunea se desfăşoară sub semnul unei împreunări uite

8 În textele tantrice se întâlneşte afirmaţia că energia *kundalini* personificată „se bucură în îndrăgostit”. Mai departe, ea e menţionată şi în tratate indiene de erotică Profană. Într-un procedeu încântător menit să aducă o femeie în puterea bărbatului? i să o facă lipsită de rezistenţă din punct de vedere erotic, îndrăgostitului i se prerie, printre altele, să evoce mental *kundalinlân* pieptul, pe fruntea şi în „locuinţa zeului iubirii” (în vulva) femeii dorite – cf. R. Schmidt, *Indische Erotik,* Berlin, ed-a2-a, 1910, pp. 676, 677.

rioare a masculinului şi femininului, împreunare ce devine perfectă şi absolută la capătul căii *suşumnă,* în creştetul capului. Aici avem *excessus-ul,* Śiva şi Sakti, zeul şi zeiţa se îmbrăţişează şi se împreunează, se produce o fuziune completă şi o dizolvare a principiului „sakti” în principiul „ăiva”, echivalente cu „Marea Eliberare”, cu reintegrarea transcendentă, cu depăşirea stadiului dual şi, în general, a servituţii cosmice.

În toate acestea, referirile la organism nu trebuie să ne ducă cu gândul la procese care se epuizează în cadrul structurii corporale individuale. În tantrism, corpul este „cosmicizat”, e conceput şi luat în funcţie de principii şi puteri ce acţionează şi în lume, şi în natură, potrivit corespondenţelor tradiţionale dintre microcosm şi macrocosm. Astfel, la yogin, ascensiunea *kundalinî-ei* ar comporta o serie de experienţe suprasensibile, o trecere atât prin „elemente” (ca în Misterele antice), cât şi prin stadii multiple ale fiinţei divers simbolizate în funcţie de

şcoli şi, în această Yoga, puse în legătură cu diverşi centri dispuşi de-a lungul căii axiale şi activaţi de energia *kundalini,* pe măsură ce sunt cuprinşi în ascensiunea acesteia9.

În forma de Yoga de care ne ocupăm în prezent, cheia întregului procedeu e prin urmare activarea energiei bazale, care rămâne şi puterea activă până la dizolvarea finală. Având în vedere relaţia pe care forţa aceasta o are, în omul obişnuit, cu impulsul sexual şi cu procreaţia animală, într-unul din texte se spune că aceeaşi forţă *kundalini,* în cel ignorant produce servitutea, pe când în yogin eliberarea10. Este vorba, evident, de o dublă polaritate; din schimbarea polarităţii provine misterul transmutaţiei şi al trezirii. Textele vorbesc în mod explicit de păstrarea forţei lichidului seminal, *vârya*; de „practica de inversare" *(ujăna-sădhana),* de „întoarcerea fluxului în sus" *(urdhvaretas) 11.* Operaţia „întoarcerii în sus a fluxului seminal" este menţionată încă din *Upanişade* (cf. *Maîtri-upanişad,* VI, 33;

9 într-un text se spune despre *kundalini:* „Uneşte-te acum în lotusul cu o mie de petale cu mirele tău după ce ai purificat calea familiei potentelor, pământul în temeiul lui, focul în lăcaşul său, aerul în inimă, eterul în roata purităţii, intelectul în roata poruncii" – toate aceste sedii fiind dispuse de-a lungul liniei axiale (G. Tucci, *Teoria* e *practica dei manndala.* Roma, 1949, p. 136).

10 *Hathayogapradipikă,* III, 107; cf. *Dhvănabindu-upanişad,* 43 – 47: centrul în e* re-şi are ea sediul controlează deopotrivă „ataşările şi detaşarea [ascetică] a celor vii

11 Un principiu al şcolii Nătha Siddhaşilor e: „Cine nu cunoaşte secretul acestui „proces de inversare nu poate obţine viaţa veşnică" (S. Dasgupta, *Obscure ReligioUS Cults,* Calcutta, 1946, p. 266).

fylahănaray Sni-upanişad, XII, 1) şi în Hatha-Yoga în genere. În *Dhvă-nabindu-upanişad* (86) se poate citi: „Cel a cărui sămânţă îi rămâne în corp nu mai are a se teme de moarte", iar în *Candilya-upanişad* se spune: „Ori izbuteşti să cucereşti *bindu,* ori dă greş Yoga", *bindu* fiind unul din termenii care desemnează forţa seminală, *vârya.* Potrivit învăţăturii şi simbolismului tantric, atâta timp cât *kundalini* doarme, ea împiedică accesul la calea centrală, la *suşumnă,* ceea ce înseamnă că forţa orientată în sensul sexualităţii obişnuite constituie un obstacol pentru procesul care, în locul procreaţiei animale, ar conduce la renaşterea iniţiatică. Astfel *kundalini* adormită este reprezentată şi într-un mod care astupă orificiul falusului lui Śiva, prin care lichidul seminal al renaşterii în sus nu poate fi emis. Pe de altă parte se spune că atunci când energia vitală nu mai curge

! de-a lungul celor două linii laterale, aşa cum se întâmplă în viaţa i ordinară a omului obişnuit, ci, după îndepărtatea obstrucţiei, se dirijează pe „canalul" central, pe *suşumnă,* condiţionarea timpului e

! suspendată şi „arde focul morţii". Se produce astfel o ruptură de nivel echivalentă cu criza care e desemnată în multe tradiţii în ge

}neral anume drept „moarte iniţiatică". „Tu ce urci ca o dâră de fulger", se spune într-un imn către Zeiţă, care se manifestă aici12. Ca atare, e firesc ca practicile respective să prezinte pericole grave; în texte se spune că cine trezeşte forţa *kundalini* fără a avea i pregătirea necesară şi cunoştinţele unui adevărat yogin poate întâlni nu numai serioase tulburări, ci chiar nebunia şi moartea (nu moartea iniţiatică, ci cea efectivă). Ca premisă indispensabilă pentru *kundalinl-yoga* sunt indicate de aceea disciplinele cele mai severe ale autocontrolului, ale concentraţiei mentale, ale purificării. Numai bărbatul care şi-a realizat în sine adevărata natură ca Śiva e în măsură să reziste când o trezeşte, dezgoleşte şi activează pe Zeiţă.

t Un text foloseşte chiar simbolismul unei văduve (care figurează

[forţa în starea sa de separare de Unu în faza descendentă, când e ca şi cum n-ar mai avea niciun bărbat) şezând între două fluvii, care reprezintă cele două curente menţionate *(idă* şi *pingală)* ce reflectă – i structura umană principiul Diadei; aceasta trebuie dezgolită cu

I violenţă şi posedată, spune textul. Atunci va conduce la sediul suprem13.

12 Avalon, *Hymns to the Goddess,* ed. cit., p. 35.

13 *Hathayogapradipikă,* III, 109.

I

338 SEXUL în DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI

Pentru a-şi atinge ţelul, *kundalinl-yoga* foloseşte în mare măsură tehnica respiraţiei asociată cu posturi magice speciale ale corpului *(asana);* se spune că o anumită reglare a respiraţiei, care cuprinde şi completa ei suprimare, e capabilă să declanşeze în chip adecvat schimbarea cursului obişnuit al energiilor subtile ale organismului. Ca un amănunt, aici vrem să menţionăm doar că, împreună cu ic/3 şi *pingală,* sunt avuţi în vedere şi alţi doi curenţi – *prăna-vayu* şi *apana-vayu* – care se unesc după inversarea direcţiei naturale urmate de fiecare dintre ei în existenţa obişnuită (şi anume cel dintâi direcţia ascendentă, celălalt direcţia descendentă). *Prăna-vayu* se află în legătură cu funcţia inspiraţiei, a absorbirii energiei vitale din mediul ambiant, pe când *apana-vayu* cu funcţiile secretorii efluente. În ansamblu, aceste procedee yogice sunt numite *viprarâta-karant* (procedeele inversării). Qt despre *apana-vayu* (care trebuie dirijat în sus, contrar tendinţei sale descendente), inversarea poate prezenta interes în legătură cu energia care, conform fiziologiei hiperfizice a Yoga, guvernează de obicei şi ejacularea lichidului seminal.

Dată fiind natura cărţii de faţă, ne vom mărgini, în ceea ce priveşte *kundalini-yoga,* la această menţiune sumară, trimiţând, pentru un surplus de informaţie, la lucrarea noastră deja citată. Ne-am referit la ea ca la un exemplu deosebit şi bineatestat de metodă „endogenă" având ca premisă un regim de castitate riguroasă. Aici, forţă a cărei principală încarnare şi purtătoare în lumea condiţionată este femeia, şi anume Sakti, este trezită în sine însuşi, sub forma de *kundalini;* de asemenea, tot în sine însuşi e realizată acuplarea magică şi teogamia, după ce o asceză preliminară l-a pus pe yogin în situaţia de a realiza principiul opus, principiul masculinului absolut şi transcendent, natura sivaică: *Vajradhara* („Purtătorul-de-Sceptru"), potrivit denumirii tibetane.

Misterul transmutaţiei poate fi întâlnit şi în alte tradiţii secrete; îl cunoaşte daoismul, şi deseori alchimia, atât cea occidentală, cât şi cea orientală, la el şi la tehnicile corelate face aluzie, prin intermediul unui limbaj simbolic, mai curând decât la problematica transmutare a substanţelor metalice. Tocmai datorită potenţialei polivalenţe proprii oricărui simbolism esoteric, în hermetismul alchimic schema operaţiilor fundamentale e în măsură să admită şi o interpretare în termeni de tehnici sexuale. O asemenea interpretare nu e însă unică şi nu este nici obligatorie; dimpotrivă, d „1

perioada de aur a acestei tradiţii, cu excepţia, poate, a lui Nicolas Flamei, nu ne-au parvenit informaţii despre maeştri care să fi lucrat în mod verosimil pe acest plan, adică făcând uz de femei. Drept care vom menţiona doar în subsidiar acea interpretare, când vom examina câteva mărturii ale unor autori moderni care, în parte, au făcut uz de simbolismul hermetic anume în legătură cu realizările de care ne ocupăm. Interpretarea conceptului de *opus transformationis* în termeni pur iniţiatici se situează însă în afara temei noastre; de altfel, această problemă a

constituit obiectul alteicări a noastre”.

În ceea ce priveşte daoismul operativ extrem oriental, se cuvine să facem aceeaşi distincţie ca şi în cazul tantrismului, deoarece şi în acest caz un fel de transmutaţie endogenă de tip yogic se contra-pune unei serii de practici explicit sexuale. Asupra acestora din urmă, vom reveni curând. Referitor la cea dintâi, nu sunt întotdeauna explicite referirile, la sexualitate ca materie primă a transmutaţiei. Ne vom mărgini de aceea la o simplă menţiune, bazându-ne pe învăţăturile conţinute într-un text destul de târziu, *Tai I Chin hua Tsunh chih,* tradus şi în unele limbi europene sub titlul de *Misterul Florii de aur* I5 şi care oferă unele corespondenţe interesante cu *kundalinl-yoga* indiană.

Şi în acest text daoist se porneşte de la dualitatea primordială – de la cea a lui *yang* şi a lui *yin,* după denumirile chineze – care e prezentă într-un singur individ, iar nu în două persoane de sex opus. În bărbat, *yang* – principiul masculin – e prezent sub forma elementului luminos *hun* localizat în cap şi mai precis între ochi; *yin* – principiul feminin – e prezent, dimpotrivă, sub forma elementului întunecos *p o,* care e localizat în partea inferioară a corpului, într-o regiune numită „spaţiul forţei”, ceea ce ne duce cu gândul la ideea femininului înţeles ca *sakti*. În doctrina chinezească dualitatea e redată şi prin termenii de *hsing* şi *ming,* traduşi prin „fiinţă” şi „viaţă” şi care trimit astfel la unul din aspectele cele mai esenţiale ale Marii Diade; se spune că, odată cu naşterea

14 *La Tradizione Ermetica,* Bari, ed. a 2-a, 1949.

15 Traducerea germană şi cea italiană a. acestei opere sunt precedate de o introducere a psihanalistului C.G. Jung, care îi falsifică în întregime sensul. O amplă baliză a acestei – cărţi se găseşte în *Introduzione alla Magia* (a cura del „Gruppo din”), Roma –, 1956, vol. II, pp. 422 şi urm. – cf. şi E. Rousselle, „Seelische Fuhrung în lebenden Taoismus”, *Eranos-Jahrbücher,* 1943.

Întru existenţa individuală, „fiinţa şi viaţa se separă şi din acea clipă nu se mai revăd”, de bună seamă dacă nu intervin procedeele iniţiatice expuse în text şi care au în vedere să readucă centrul fiinţei umane la „Marele Pol” *(T’şi chi)* sau „Marele Unu” sau „Starea fără dualitate” *(wu chi),* care readuce în sine atât fiinţa cât şi viaţa, atât *yang-nt,* cât şi *yin-ul.*

Condiţia omului obişnuit e cea a unei fiinţe în care „Centrul nu mai e apărat” şi principiul feminin *yin* (numit şi „sufletul inferior”) înrobeşte principiul masculin *yang* (numit şi „sufletul superior”), silindu-l să-i slujească şi orientându-l spre exterior. Această direcţie spre exterior e numită „Linia dreaptă ireversibilă” (ca atunci când eşti împins irezistibil înainte) şi comportă dispersia şi disiparea energiei vitale şi ale „seminţei originare”. Punctul de plecare pentru reintegrare este, prin urmare, o intervenţie menită să replieze energia asupra ei înseşi, să „facă să circule (sau să se cristalizeze) lumina”, scop în care sunt avute în vedere practici de concentrare spirituală (aşa-numita „contemplare fixă”, *chin kuari)* şi, pe lângă acestea, ca şi în Yoga, practici respiratorii. După ce se obţine schimbarea de direcţie, după ce e inhibată antrenarea rectilinie spre exterior şi i se substituie o mişcare inversă şi, apoi, o mişcare de „rotaţie”, alte practici sunt menite să facă să coboare conştiinţa până în „spaţiul forţei”. Aici se produce ruptura de nivel şi împreunarea celor două principii opuse, dar cu scopul ultim al unei „distilări a lui *yin* în *yang-ul* pur”. Restaurării stării originare „fără dualitate”, numită şi „deschiderea Florii de aur”, îi e asociată naşterea lui *kuei,* termen ce poate fi tradus prin „fiinţă divină activă”. Nu e lipsit de interes să relevăm că ideograma chinezească pentru *kuei* e aceeaşi ca pentru fulger; am amintit mai sus relaţia stabilită de alte tradiţii în misterul reintegrativ, numărul trei şi fulger.

Dominaţia asupra „seminţei originare” şi reţinerea ei constituie un motiv central al acestor învăţături. Dar în

textul la care ne referim, doar unele aluzii insuficiente ne-ar putea face să credem că această sămânţă ar fi echivalentă cu *virya* indiană, că ar avea o raportare specifică la forţa secretă a virilităţii, captată în mod obişnuit de către femeie când în actul amoros în carnea ei intimă se varsă lichidul seminal masculin. Într-un loc, este efectiv enunţat principiul fundamental al magiei sexuale, cel al transmutaţiei în ceva salutar a ceea ce, în sine, ar avea caracteristici toxice, şi se

spune: „Aici se face aluzie la împreunarea sexuală a bărbatului cu femeia din care iau naştere fii şi fiice. Nesăbuitul îşi iroseşte giuvaierul cel mai preţios al trupului său în plăceri neînfrânate şi nu ştie să-şi păstreze energia seminală, prin a cărei epuizare trupul se prăbuşeşte. Înţelepţii nu au alt mijloc de a-şi păstra viaţa decât suprimarea plăcerii şi păstrarea spermei”. 16 Totuşi aici, în primul rând, ne-am putea gândi la o finalitate diferită de cea expusă mai sus, şi anume mai mult la un fel de existenţă prelungită ce ar corespunde simbolismului elixirelor alchimice de longevitate (temă des întâlnită şi în daoism) decât la reintegrarea iniţiatică a fiinţei; în al doilea rând, textul, relatând cele ce i se atribuie unui vechi maestru, P’îng, şi anume că pentru a obţine elixirul ar fi făcut uz de femei, afirmă că nu este vorba de o adevărată unire sexuală, ci de împreunarea şi sublimarea celor două principii, cel al luminii cristalizate *yang* şi cel al forţei umede *yin.* Astfel, planul la care se referă învăţăturile de acest gen ar fi în esenţă planul proceselor endogene, pe care misterul transmutaţiei se săvârşeşte direct în interiorul unei singure fiinţe („într-un singur vas”, ca să folosim expresia hermetică) şi nu prin operaţii ce se efectuează prin unirea cu o femeie („operaţie cu două vase”). Despre textele daoiste cele mai vechi în care această a doua posibilitate e luată în considerare explicit

vom vorbi ceva mai jos; premisele doctrinare, în acest caz, nu diferă însă de cele menţionate adineauri, când ne-am referit la învăţăturile cuprinse în *Misterul Florii de aur*.

53. Sexul în Kabbală şi în Misterele Eleusine

Domeniul pe care trebuie să-l examinăm acum este cel al tehnicilor utilizate în mod intenţionat pentru a obţine o ruptură de nivel extatică, mistică sau iniţiatică cu ajutorul unirii sexuale efective dintre bărbat şi femeie considerate ca atare sau printr-o desfăşurare specială a acesteia. Ne vom referi de asemenea pe scurt la unele aplicaţii posibile ale magiei „operative" care au fost luate în considerare în unele medii, mai mult sau mai puţin în acelaşi context. Domeniul acesta se deosebeşte de cel deja tratat, adică de domeniul sacralizării şi al unirilor rituale, prin faptul că în acesta

16 P. 151 (trad. it.).

— „.

V

accentul se pune nu atât pe realizarea unor simboluri şi analogii cosmice, cât pe experienţa pură. Nu se poate spune că unul l-ar exclude pe celălalt; vom constata, dimpotrivă, că regimul evocărilor şi transmutărilor constituie deseori premisa riguroasă a tehnicilor respective. În esenţă însă finalitatea diferă, nu este vorba de sacralizarea şi participarea ce se pot efectua chiar şi în cadre generice instituţionale şi cultuale, ci constituie un fapt absolut al experienţei individuale prin care, ca şi în Yoga, se poate produce o decondiţionare a Eului. Aici, tot ceea ce, ca fenomen de transcendenţă parţială sau spontană, am văzut că este prezent şi în dragostea sexuală profană, este în mod nemijlocit luat în considerare, asumat, activat şi potenţat. Cât despre materialul de informare, la tot ceea ce se poate întrezări în materie de tradiţii secrete ale. diverselor civilizaţii, se pot adăuga

toate consideraţiile serioase şi demne de încredere cuprinse în unele scrieri ce provin din cercuri în care cunoştinţele şi practicile de acelaşi gen par a fi fost continuate până în vremurile noastre.

Cu titlu introductiv, ne vom opri la unele idei care, în ezo-terismul ebraic şi mai cu seamă în hassidism, duc spre acest domeniu. În *Zohar* (I, 55 b), citim: „Sfântul, binecuvântat fie El, nu-şi alege sălaş acolo unde nu găseşte unirea dintre masculin şi feminin". O zicală talmudică sună astfel: „Trei lucruri au ceva din lumea de dincolo: soarele, sabatul şi unirea sexuală". 17 Şi tot în *Zohar* (III, 81 a) stă scris: „Regele (Dumnezeu) caută ceea ce îi corespunde. De aceea Sfântul, binecuvântat fie El, sălăşluieşte numai în cel ce este una [cu El]. Când omul, în desăvârşită sfinţenie, realizează unul, El [Dumnezeu] e în acest unu. Şi când e omul numit unu? Când bărbatul şi femeia sunt împreunaţi sexual *(siwurga): „*Vino şi vezi! în clipa în care fiinţa umană, ca bărbat şi femeie, se află unită, luând seama că gândurile să-i fie sfinte, ea e desăvârşită şi fără pată şi e numită unu. Bărbatul trebuie, aşadar, să facă astfel, încât femeia să se bucure în acel moment, spre a fi o singură voinţă cu el, şi amândoi uniţi trebuie să-şi îndrepte mintea spre acel lucru. Aşa cum am fost învăţaţi: «Cine nu şi-a luat o femeie e ca şium ar fi doar o jumătate» *(Jebamoth,* 83). Dacă însă bărbatul şi femeia se

17 *B rachoth,* 57 b – în M.D.G. Langer, *Die Erotik in der Kabbala,* Praga, 1923.

unesc, trup şi suflet, atunci fiinţa omenească e numită una, şi Sfântul, binecuvântat fie El, îşi face sălaşul în acest unu şi generează în el un spirit sfânt". 18

Pornind de la asemenea idei în care, după cum se vede, se regăseşte motivul androginului, unele curente secrete ale kab-balismului nu au fost străine de practici de

magie sexuală. Ca manifestare a uneia dintre aceste doctrine trebuie să luăm în considerare ceea ce a transpirat referitor la secta Sabbatienilor în corelaţie şi cu doctrinele expuse de către Jacob Franck. „Venirea lui Mesia" e interpretată aici esoteric, fiind considerată nu ca un fapt istoric sau colectiv, ci ca un simbol al trezirii lăuntrice individuale, al iluminării care eliberează şi conduce dincolo de Lege. Acestora li se asociază motivul specific sexual, în măsură în care forţa mistică a lui Mesia e plasată într-o femeie şi se afirmă că misterul trezirii şi al salvării se săvârşeşte prin unirea sexuală cu o femeie. Franck spunea anume: „Zic vouă că toţi evreii se află într-un mare nenoroc deoarece aşteaptă venirea Mântuitorului şi nu pe cea a Femeii". Prezentând o anumită interferenţă cu doctrina despre Shekhina, această Femeie sau Fecioară sfârşeşte prin a se confunda cu arhetipul feminin, cu Femeia unică existentă în fiecare femeie şi dincolo de orice femeie, astfel încât se spune: „Ea are în puterea ei multe tinere femei care, toate, îşi primesc de la ea forţa, aşa încât, dacă ea le părăseşte, ele nu mai au nicio putere". Pentru Franck, ea „este o poartă către Dumnezeu, prin care intri în Dumnezeu", şi adaugă: „Dacă aţi fi vrednici să o luaţi pe această Fecioară, în care sălăşluieşte toată forţa lumii, aţi fi în stare să îndepliniţi şi Opera, ci voi nu sunteţi vrednici să o luaţi". Prin Operă, se înţelege aici celebrarea unui mister sexual orgiastic, despre care se spune: „Prin mijlocirea acestei Opere ne apropiem de lucrul care e de tot gol şi fără veşminte, drept care trebuie să reuşim a-l împlini". Se prea poate să vedem aici o corespondenţă cu acea „viziune a Dianei goale" de care am vorbit deja; în orice caz, din graţia dăruită de către această Fecioară kabbalistică ar proveni puteri şi revelaţii diverse, în funcţie de „gradul" fiecăruia 19. Idei de genul acesta trebuie să fi avut o legătură cu o învăţătură iniţiatică

18 Despre acest ultim pasaj din *Zohar,* cf. Langer, *op. cit.,* p. 23.

19 Despre acestea, Langer, pp30 – 44.

originarăz?, a cărei divulgare a dus însă în cele din urmă la abuzuri şi deviaţii, întocmai ca în sabbatism unde, printre altele, *l* doctrina „misterului mesianic al trezirii” – şi a realizării Unului pare a fi dat loc unor orgii cu scopuri mistice, al căror centru îl constituie o tânără goală adorată cu diferite forme aberante de sexualitate: orgii în care s-a văzut pe drept cuvânt o reviviscenţă distorsionată a unor culte antice ale Zeiţei, precum cele ale lui Ishtar. Ca la kaulaşii tantrici şi la „Fraţii Spiritului liber” medievali, şi în aceste curente ebraice care fac uz de femeie şi de sex revine tema impecabilităţii Celui Trezit, cu referire la doctrina kabbalistică despre acel principiu al fiinţei umane ce nu poate fi pedepsit, orice ar face, deoarece ar fi „ca şi cum Dumnezeu s-ar pedepsi pe sine însuşi”.

Cât despre Antichitatea clasică, se poate releva că în Misterele ei cele mai celebrate, şi anume în cele eleusine, căsătoria sacră, pe lângă faptul că avea valoarea generică a hierogamiilor simbolico-rituale, făcea aluzie la misterul renaşterii într-un context care, la origine, cuprinde destul de probabil sexualitatea ca mijloc, punându-se şi aici în evidenţă principiul feminin, femeia divină. Tonul mărturiilor în acest sens ale câtorva autori creştini nu poate fi atribuit numai unor intenţii denigratoare sau scandalului puritan. Clement Alexandrinul, Theodoret şi Psellos afirmă concordant că în Mistere organul feminin, numit eufemistic şi mistic Kieâq Yuvai Keâoq, era înfăţişat privirii celor ce se iniţiau aproape ca instrumentul necesar pentru săvârşirea misterului. Şi Grigore de Nazians, referindu-se la Demetra, zeiţa acestor Mistere, spune că îi e ruşine „să expună la lumină ceremoniile-nocturne ale iniţierii şi să facă din obscenităţi un Mister”; el reproduce şi un vers în care Demetra e descrisă ca *anasyromene* (adică femeie care-şi arată sexul ridicându-şi poalele), în

scopul de „a-i iniţia pe cei îndrăgostiţi de ea în riturile care se celebrează şi astăzi în modsim

20 De altfel, se pare că kabbalismul nu ar fi ignorat practicile similare celor ale Yoga indiene, bazate pe fiziologia mistică sau hiperfizică: se reţine că în corpul omenesc sunt prezenţi *sephiroth-ii,* adică principiile metafizice studiate de Kabbală, dispuşi ca un copac cu trei trunchiuri – şi la fel ca şi în Yoga se vorbeşte despre doi curenţi laterali ce trebuie uniţi pentru ca forţa rezultantă să poată parcurge direcţia axială şi tot aici se vorbeşte despre unirea sephiroţilor corespunzători principiului masculin şi celui feminin, Tatălui şi Mamei, Soţului şi Soţiei, Dreptei şi Stângii pe linia centrală care cuprinde sephiroţii numiţi Kether (Coroană), Tiphereth (Frumuseţe), Jesod (Bază) şi Malkuth (împărăţie).

bolic”. 21 Toate acestea ne îndreptăţesc să presupunem că sensul ceremoniei misterice simbolice, rămasă doar ea în prim plan în vremurile mai recente, era acela de a reaminti, dincolo de hierogamiile rituale înseşi şi de o împreunare sexuală a preotului cu preoteasa (ulterior, simulată doar şi ea), misterul resurecţiei aşa cum se poate el efectua prin intermediul sexului şi al femeii, considerată în ce o priveşte ca încarnare a Zeiţei. Astfel, Ia Eleusis, după săvârşirea pe întuneric a ritului căsătoriei, se aprindea o lumină puternică şi hiero-fantul anunţa cu glas tunător: „Marea Zeiţă l-a născut pe Fiul sacru, Puternica l-a zămislit pe Puternic”, şi în contextul uneia dintre cele mai importante mărturii22, spicul arătat epopţilor ca simbol al renaşterii iniţiatice sacre e pus în strânsă legătură cu omul primordial androgin, cu *apo Evâdr\kx-o,* şi cu revenirea lui. Se adaugă „Augustă este într-adevăr procreaţia spirituală de sus şi puternic e cel ce a fost procreat în felul acesta”. E posibil, aşadar, ca sub semnul Misterului Marii Zeiţe, şi Antichitatea mediteraneeană să fi cunoscut doctrina secretă a iniţierii sexuale şi ca tot ce

ştim despre Misterele Eleusine să fi fost doar o transpunere a acesteia pe plan cultual şi spiritual, fără a mai fi fost vorba de o punere în operă efectivă a sexului, dar folosind în schimb alte tehnici iniţiatice şi misterice care, larându-l lor, aveau să se deportenţeze treptat, astfel încât, până la urmă, acele Mistere s-au redus la echivalentul unui cult religios deschis aproape oricui.

Pentru a obţine informaţii specifice despre tehnicile sexuale trebuie să ne raportăm la Orient şi, în primul rând, la tantrism sub cel de-al doilea dintre aspectele mai sus menţionate, cel în care s-a asociat cu „Calea Mâinii stângi" şi cu aşa-zisul „ritual secret". Aşa cum am arătat, acest ritual e rezervat celor a căror calificare, mai mult decât pur spirituală, este „virilă" sau „eroică" *(vira)* şi care sunt *dvandvătâtă,* adică sunt capabili să ignore orice dualitate de contrarii, bine şi rău, merit şi vină, şi orice opoziţie analoagă de valori omeneşti.

54. Practicile sexuale tantrice încă din Introducere am semnalat că Tantrelor le e caracteristic un fel de încadrare istorică a orientării lor specifice. Pornind de la

S".

21 *Oral. IV contra Mian.,* 1, 115-PP217 şi urm., 271, 300 – 301, 306.

22 Hyppolitos, *Philos.,* V, I, 8.

cf. Pestalozza, *Religione Mediterranea,* ed. cit.

concepţia unei involuţii tot mai accentuate în prezentul ciclu al omenirii prin succesiunea celor patru vârste, constatând că ne găsim acum în ultima dintre aceste vârste, în aşa-numita „vârstă întunecată" *(kali-yuga),* care este o epocă de disoluţie, de prevalentă a forţelor elementare, o epocă aşa zicând a unei Sakti fără nicio oprelişte, în timp ce spiritualitatea originară s-a pierdut aproape cu totul, calea indicată şi adecvată unei

atare situaţii e cea care s-ar putea rezuma în formula „a călări pe tigru”. E ca şi cum am spune să nu evităm o forţă periculoasă şi nici să nu o contracarăm în mod direct, ci să ne prindem de ea şi să ne ţinem bine, în ideea de a obţine până la urmă victoria. De aceea, pentru Tantre nu mai are valoare obligativitatea secretului care se impunea altă dată în legătură cu doctrinele şi practicile legate de „Calea Mâinii stângi” din pricina periculozităţii lor şi a posibilităţii abuzurilor, aberaţiilor şi deformărilor23. Principiul fundamental al învăţăturii secrete, comun atât curentului hinduist, cât şi celui budist al Tantrelor (cel de-al doilea corespunde în esenţă aşa-numitului Vajravăna), e posibilitatea de transformare a otrăvii în remediu sau „nectar”, este uzul în scop de eliberare al înseşi forţelor ce au condus sau pot conduce la cădere şi pierzanie. Se şi spune că trebuie folosit „veninul ca antidot contra veninului”. Alt principiu tantric este că „plăcerea” şi „eliberarea” (sau detaşarea, renunţarea) nu se exclud neapărat una pe cealaltă, conform viziunii şcolilor unilateral ascetice. Ca scop, ni se propune să realizăm ambele lucruri deodată, să fim deci în măsură să alimentăm pasiunea şi dorinţa, menţinându-ne totuşi liberi. Se considera că nu era nimerit ca învăţăturile de acest fel să fie revelate oricui. Într-un text, se spunea că este vo/ba de o cale „dificilă ca mersul pe tăişul unei săbii sau ţinutul unui tigru în frâu” 24. În ce măsură, «ţinând seama de aceasta, metodele tantrice sunt cu adevărat adecvate azi, când imensa majoritate a bărbaţilor şi femeilor sunt cu totul lipsiţi de calificarea necesară pentru a înfrunta asemenea riscuri, iată un lucru ce trebuie cântărit cu multă grijă. Oricum, celor ce-şi închipuie că tantrismul ar oferi un alibi spiritual comod pentru a te abandona simţurilor şi instinctelor proprii, trebuie să li se amintească faptul că în toate aceste curente se presupune o iniţiere şi o consacrare preliminară.

Intrarea într-o anumită comunitate sau lanţ *(kula)* de la care se poate obţine o forţă protectoare, în orice caz însă o asceză *sui generis,* o energică disciplină a autodominării la toţi cei ce vor să se consacre practicilor de care ne vom ocupa. De altminteri, trebuie relevat că aceeaşi premisă e valabilă şi în cazul altor curente în care, e drept, se proclamă anomia, libertatea spiritului de orice legătură şi de orice normă a moralei curente, dar aceasta numai la capătul unui drum extrem de dificil. Aşa stăteau lucrurile la ismaeliţii contemporani cu Şeicul Muntelui; la fel în curentele, mai sus menţionate, ale „Fraţilor Spiritului Liber", ale Begarzilor şi Ortliebienilor, despre care s-a scris: „Înainte de a ajunge la punctul în care orice plăcere le era permisă, ei se supuneau încercărilor celor mai dure; viaţa lor semăna cu cea a Ordinelor celor mai severe; aspirau să-şi frângă voinţa, să-şi anuleze persoana ca să şi-o regăsească apoi ca o slavă pură în splendoarea divină... Erau obligaţi să se roage", să mediteze, să se exercite în actele cele mai respingătoare pentru noi. O dată ajunşi însă la libertatea spiritului, totul era îngăduit". 25

Cât despre tantrism, rădăcinile lui ne duc până la substratul arhaic. al Indiei aborigene, căreia îi aparţine nu numai motivul central al zeiţelor de tip saktic, ci şi un ansamblu de practici şi de culte orgiastice. Într-un domeniu învecinat cu vrăjitoria, unele forme obscure de tantrism se regăsesc în rituri cu ajutorul cărora, în speranţa de a dobândi puteri speciale, bărbatul încerca să capteze anumite entităţi feminine elementare – *yakşint, yogint, dakini* – considerate uneori ca slujitoare ale zeiţei Durgă, alteori ca emanaţii ale aceleiaşi zeiţe, deseori însă cu interferenţa unor teme animiste, fermecându-le şi supunându-le prin intermediul vrăjilor în persoana unei femei reale, îmbătându-se şi posedând-o trupeşte pe această femeie în locuri sălbatice, într-un cimitir sau într-o pădure26. Chiar dacă într-o formă grosieră, în aceste practici regăsim sistemul

23 Cf. *Mahănirvânatantra,* IV, 80; VIII, 203; *KSllvilăsatantra,* V, 13 şi urm

24 Woodroffe, *Shakti and Shăkia,* ed. cit., pp. 591, 619.

25 H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme speculatifen AUemagne au XIV" siècle,* Paris, 1900, pp. 121, 119 – 120 – cf. şi pp. 72 – 73: „Se înţelege că aceste forme opuse de viaţă, orgia şi renunţarea, au amândouă o semnificaţie religioasă: ele intenţionează să-l glorifice pe Dumnezeu, una reproducând exuberanţa puterii sale creatoare... cealaltă sacrificându-i tot ce nu este el, urmând mişcarea cu care el însuşi se repliază în sine, către izvoarele energiei sale".

26 *Prapancasăratantra,* VII, 103-l"; L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme. & udes et materialix.* Paris, 1898, p. 138.

4

J

1 ***J***

evocărilor studiat de noi sub multiplele sale variante în capitolul precedent, cu deosebirea însă că acum intervine faptul sexual concret. Tânăra femeie, mai întâi „demonizată", apoi violată, constituie fondul riturilor obscure menţionate adineauri, în esenţă, ca şi tema fundamentală a înseşi formelor superioare de magie sexuală tantrică şi vajrăvanică.

În aceste forme, în primul rând, conceptul de cuplu uman care se transformă în încarnarea momentană a cuplului divin etern trece din planul ritual generic al hierogamiilor în planul operativ. Principiile ontologice al lui Śiva şi al Sakţi-ei sau ale altor divinităţi echivalente, prezente în corpurile bărbatului şi al femeii, sunt astfel realizate; trebuie să ajungi, ritual şi sacramental, la o stare în care îţi realizezi natura cea mai profundă, bărbatul

simţindu-se efectiv ca „Śiva”, iar tânăra femeie ca „Sakti”. Aceasta e premisa unei uniri sexuale care ar înceta să aibă un caracter exclusiv fizic şi carnal, pentru a căpăta şi unul magic, centrul ei de greutate deplasându-se în planul subtil (cel de care am discutat mai sus când am spus că momentul magnetic al oricărei iubiri sau dorinţe sexuale constă într-o „beţie sau condensare de lumină astrală”), climaxul şi extazul său suprem corespunzând cu ruptura de nivel a conştiinţei individuale şi cu realizarea bruscă a stării non-duale27. Acesta e cazul limită al „căii dorinţei” – *Kăma-mărga* – care, în tradiţia indiană, a fost pusă alături de alte căi de eliberare, de calea cunoaşterii, de calea acţiunii etc.

Să examinăm mai îndeaproape aceste diverse aspecte ale practicii tantrice28. Punctul de pornire e, pe de o parte, o capacitate specială de percepere sau de înregistrare a naturii feminine, pentru care trebuie să ne raportăm la tot ceea ce am mai spus cu privire la nuditatea feminină. Dacă, pentru aceste şcoli, orice femeie o încarnează pe Sakti sau Prakrti, o femeie goală exprimă în chip ritual forţa aceasta însăşi în stare pură, elementară, primară, nelegată de o formă anume, neocultată de individuaţie; când îşi scoate toate veşmintele, e ca şi cum femeia ar oferi privirilor această esenţialitate. Astfel, Eliade scrie în mod just: „Nuditatea

27 Cf. S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults,* Calcutta, 1946, pp. XXXVII, şi cap. V, pp. 155 – 156.

28 Pentru mai multe amănunte şi texte citate despre cele ce urmează, trimitem la cap. VII, partea a doua, din lucrarea noastră *Lo Yoga della potenza.*

rituală a unei *yogini* [partenera unui *vira]* are o valoare mistică intrinsecă: dacă în faţa unei femei goale nu descoperi, în zona cea mai profundă a fiinţei tale, aceeaşi emoţie terifiantă pe care o resimţi în faţa revelaţiei Misterului cosmic – atunci nu mai există rit, există doar un

act profan, cu toate consecinţele ştiute", pentru că atunci utilizarea femeii, în loc să slăbească lanţul care ne leagă de existenţa condiţionată, ajunge să-l strângăz9. Acestei condiţii subiective, căreia i se asociază un regim de vizualizări intense, adică de proiecţie mentală în femeie a unei imagini cultuale vizualizate, îi corespunde, în formele cele mai elaborate ale tantrismului Mâinii stângi, un procedeu obiectiv în felul său, pentru care termenul tehnic folosit este *aropa*; *ăwpa* înseamnă „crearea unei calităţi diferite", adică, în sens riguros, transsubstanţiere, în aceeaşi accepţiune în care e folosit cuvântul în creştinism pentru misterul hranei euharistice săvârşit de către preot, care ar produce în ea prezenţa reală a lui Cristos. În această privinţă, autorul indian deja citat spune că prin *aropa* forma fizică *(rupă)* nu este negată, ci fiecare atom al ei e compenetrat de *svărupa,* adică de elementul primordial non-fizic care îi constituie esenţa din punct de vedere ontologic30. Aceasta se aplică prin urmare femeii. Pentru practica sexuală este calificată o tânără în mod corespunzător iniţiată şi instruită în arta poziţiilor magice *(mudrā*), al cărei corp a fost trezit şi făcut viu prin *nvăsa*3). *Nvăsa* e un procedeu sacramental cu ajutorul căruia în diverse puncte ale corpului (în „punctele vieţii") este pus, introdus sau redeşteptat un „fluid divin". Putem vedea aici un echivalent al „demonizării" femeii, despre care a fost vorba în practicile obscure mai sus menţionate, ca potenţare a fluidului natural ce alimentează în femeia obişnuită magnetismul sexual şi constituie baza puterii ei de fascinaţie. În plus, o denumire a tinerelor folosite în aceste rituri este *mudrā;* expresia i-a lăsat perplecşi pe orientalişti, deşi e cum nu se poate mai clară: *mudrā* (literal: „sigiliu") e numele gesticulaţiilor sau posturilor magico-rituale adoptate de yogini pentru a activa circuitul – sau a provoca închiderea circuitului – unora dintre curenţii de forţă subtilă ai orga

29 M. Eliade, *Le Yoga: liberte et immortalite,* Paris,

1954, p. 262. [trad. rom. W. Fotescu, Bucureşti, 1993, p. 222 – *n. trad.]*.

30 Dasgupta, *op. cit.,* pp. XV, 156.

31 De la Vallée Poussin, *Bouddhisme,* ed. cit., pp. 131 – 132.

I

I

nismului. Tocmai această funcţie o are într-o măsură eminentă femeia în acuplarea magică, de unde (pesemne în legătură şi cu *mudrele* în sens propriu, adică cu poziţiile speciale adoptate în actul amoros) transferarea aceleiaşi denumiri asupra ei.

În aceste condiţii, tânăra utilizată în asemenea practici se deosebeşte de femeile angrenate în simplele rituri orgiastice promiscue, şi anume în acelaşi fel – după cum vom vedea numaidecât – în care şi regimul acuplării diferă în cele două cazuri. Aşa cum printre „Supuşii Iubirii" s-a vorbit despre „doamna miracolului", aici se vorbeşte despre „femeia de excepţie" *(viseşa rati),* care a preluat substanţa femeii transcendente sau divine (Rădhă, Durgă, Candalî, Dombi, Sabaja-Surdari etc. (identificată uneori chiar cu forţa\ *kundalini* sub forma personificată a unei zeiţe); numai cu ea. Şi nu cu o femeie obişnuită, cu *sămănya rati,* seţtoate atinge, în acuplare, ceea ce unele dintre aceste şcoli numesc *sahaja.* starea primordială non-dual care produce eliberarea încă din timpul vieţii32. Nu trebuie să ne gândim însă din acest motiv la ceva asemănător cu o vagă idealizare a femeii utilizate. În aceste cercuri ajung să fie uneori exaltate şi considerate drept cele mai potrivite fete de moravuri, uşoare provenite dintr-o castă inferioară, chiar dacă" se recurge în acest sens la o justificare simbolică: trăind în afara normelor sociale., morale şi religioase curente, tinerele acestea reflectă oarecum starea „materiei primordiale" nelegate de

o formă anume33. Aceasta constituie o diferenţă specifică în raport cu căsătoria-rit, cu unirile de tip sacralizat, mai curând decât magic, într-un cadru instituţional şi de castă*, despre care am vorbit mai sus. Revine de asemenea conceptul special de virginitate pe care l-am explicat deja (§ 33), de vreme ce fetele utilizate în cultul Kaula (o subdiviziune a cul-\tului tantric) sunt niknite „prostituatele fecioare" – *veşvă kumă-rika.* Unele şcoli vişnuite de orientare tantrică consideră că dragostea de tipul cel mai înalt e *paraklvă,* adică amorul nelegitim, respectiv unirea sexuală cu o fată foarte tânără sau cu o femeie care să nu fie propria soţie (mai bine zis să nu fie una dintre propriile soţii, dat fiind că în civilizaţia de care ne ocupăm poligamia e admisă). În discuţiile retorice care au avut loc în Bengal într-un mod asemănător cu cel de la „Curţile Iubirii" medievale din Occident.

partizanii unirilor conjugale au fost întotdeauna învinşi de către cei ai unirilor libere (numite şi căsătorii ale lui Śiva) sau nelegitime, drept care, ca model divin pe care cuplul uman ar trebui să-l reproducă şi să-l încarneze a fost foarte des indicată o pereche nu legitimă, ci adulteră, formată din Rădhă şi Krşna34. Drept justificare se invocă, pe de o parte, o raţiune psihologică, şi anume faptul că, în mod normal, de la o unire conjugală nu te poţi aştepta la o intensitate emoţională şi pasională asemănătoare cu cea stârnită în situaţiile iregulare sau excepţionale menţionate adineauri; pe de altă parte, iarăşi, o raţiune simbolică, şi anume de adecvare a realităţii la un simbol: cum ţinta este necondiţionatul, unirea secretă, plasată în afara oricărei sancţiuni sau constrângeri sociale şi reprezentând deseori chiar o călcare a acestor constrângeri, simbolizează mai bine „ruptura impusă de orice experienţă religioasă autentică" (de fapt aici ar fi mai bine să spunem: iniţiatică) 35. Eliade observă în această ordine de idei că în ochii indienilor, simbolismul conjugal („Mirele" şi „Mireasa")

utilizat în mistica creştină nu subliniază îndeajuns detaşarea de toate valorile morale şi sociale ce se impune aceluia care năzuieşte la absolut: de aici decurge şi alegerea, ca model ideal mitic, a unei perechi precum cea alcătuită din Rădhă şi Krşna36 şi, ca tovarăşe ale siddhaşilor şi a unor tinere femei fără îngrădiri de castă, la care trebuie avută în vedere nu atât persoana, cât o anumită putere sau un fluid special capabil să alimenteze un intens proces de „ardere". Dacă bărbatului cu temperament slab i se interzice uzul altor femei decât a sa proprie, această restricţie, după opinia predominantă a Tantrelor hinduiste, dispare şi nicio restricţie extrinsecă nu se mai impune dacă ajungi în stadiul de *siddha-vira.* Despre gradarea, şi ea simbolic şi ritual condiţionată, a nudităţii feminine şi despre faptul că numai iniţiatul de grad înalt ar trebui să utilizeze tinere femei absolut goale, am mai vorbit.

Alt termen folosit pentru denumirea tinerei este *rati,* care înseamnă literal obiectul stării de *rasa,* de beţie sau de emoţie intensă. Şcoala Sahajivă distinge trei tipuri de *rati*: *sădhăranî.*

32 Dasgupta, *op. cit., p.* 162.

33 Eliade, *Yoga,* ed. cit., p. 262.

34 Dasgupta, *op. cit.,* p. 144. Mulk Râj Anand, *Kăma-kâla,* Geneve, Paris, 1958.

35 Din acelaşi motiv, în cultul popular Śiva e considerat, în genere, ca zeul şi patronul tuturor celor ce duc o viaţă contrară celei obişnuite: ca atare nu numai al asceţilor, ci şi al vagabonzilor, al dansatorilor vaganp şi chiar al oamenilor în afara legii.

36 Eliade, *op. cit.,* p. 265.

j»

adică femeia obişnuită, care, în acuplare, caută numai propria satisfacţie imediată; *şamanjasă,* cea care

caută o participare cu bărbatul; *samarthă,* care e fata capabilă de un abandon total şi supraindividual. Doar aceasta din urmă – se spune – e tipul potrivit de tânără femeie37. Şi dorinţa, *kăma,* în diversele sale grade, devine, în unele texte, obiect al unor distincţii elaborate. În esenţă, dorinţei animalice îi e opusă ceea ce s-ar putea numi „Marea Dorinţă, care uneşte trupul cu spiritul mult dincolo de unirea trupurilor în Mica Dorinţă" 38.

Interesant e apoi încă un amănunt asupra căruia ne-am oprit deja în alt context: la femeile care au fost utilizate în practicile tantrice se constată dispariţia treptată a menstruaţiei. Sexologii noştri moderni vor ţine să vadă aici o consecinţă temporară a unor „disfuncţii sexuale" care au fost provocate prin excese sau printr-o desfăşurare anormală a experienţei sexuale. Putem însă atribui o cu totul altă semnificaţie unei asemenea împrejurări: ar putea fi vorba de un simptom fiziologic concret al unei transformări efective complete a posibilităţii demetrice (materne) în cea afroditică sau durgică în cazul tinerelor respective. Fenomene similare pot fi observate şi în alte contexte; ele sunt legate în general de o abatere a femeii de la funcţia reproductivă. Ştim astfel bunăoară că Ioana d'Arc nu avea menstruaţie. În aceeaşi ordine de idei este glăsuitor şi faptul că femeile care au fost mame sunt excluse de la practicile tantrice. Un autor modern rezumă39 astfel teoria care, după toate probabilităţile, stă la baza acestei norme: „Aşa cum femeia îşi pierde virginitatea fizică odată cu prima acuplare, ea şi-o pierde şi pe cea magică de îndată ce devine mamă", îi dispare, aşadar, şi aptitudinea de a fi utilizată în practicile tantrice de grad superior.

În măsura în care actul amoros uman trebuie să reproducă un gest divin s-ar fi putut deduce chiar din tipul de împreunare a zeului cu zeiţa, prevalent în iconografie, că în tantrismul Mâinii stângi e adoptată în esenţă ca poziţie rituală cea cunoscută sub numele de *vipartta-*

maithuna, caracterizată prin imobilitatea bărbatului. Pe lângă motivele simbolice deja indicate, în alegerea ei au avut probabil un rol important şi unele consideraţii de ordin

practic; în primul rând bărbatului trebuie să-i fie dată putinţa de a exercita în cursul acuplării o concentraţie mentală particulară asupra a tot ce se petrece şi ia formă în conştiinţa lui, pentru a reacţiona în chip adecvat, ceea ce îi este mai uşor de realizat dacă rămâne cu corpul imobil. Poziţia e de altfel confirmată şi printr-una din denumirile date în acele medii atât femeii, *laţi;* cât şi operaţiei propriu-zise, *lat s-sădhana,* pentru că *lată* (literal: liană sau plantă căţărătoare) are o legătură anume cu una dintre poziţiile femeii proprii acestei forme inversate de acuplare (tratatele de erotică profană au, în această privinţă, denumiri precum *latăveştitaka* şi *vrşădhirudhaka).* Expresia întâlnită în texte e în general „îmbrăţişat de către femeie", şi nu invers, ceea ce ne face de asemenea să credem că femeia are un rol activ. Aşadar, şi pe acest plan sunt activate semnificaţiile metafizice corespunzătoare esenţei masculinului şi femininului, întocmai cum am arătat anterior.

37 Dasgupta, *op. cit.,* p. 163.

38 O spune R. Schwaller de Lubicz, *Adam I'homme wuge.* Paris, 1927, p. 242.

39 în *Introduzione alla Magia,* ed. cit., vol. II, p. 374.

55. Despre formele şi pericolele unirii sexuale în tantrism

Am arătat mai sus că formele iniţiatice ale tantrismului se deosebesc de cele orgiastice şi printr-un regim particular al acuplării. Această conduită specială constă în inhibarea ejaculării, în reţinerea spermei în clipa când toate condiţiile, emotive şi fiziologice, ar fi întrunite pentru ca ea să se scurgă în femeie şi aceasta din urmă să

fie fecundată. Chiar dacă exprimat deseori într-un limbaj cifrat şi mistic, acesta e un punct fundamental asupra căruia sunt de acord principalele texte ale diferitelor şcoli, *Hathayogapradâpikă, Gorakşa-samhita.* cântecele lui Kăhna, *Subhăsită samgraha,* şi mai multe opere Vajravăna. În primul dintre aceste texte se prescrie ca şi atunci când, în cursul acuplării, *„bindu* [sperma] este pe punctul de a se scurge în femeie, bărbatul, printr-un efort „extrem, trebuie să o constrângă să reurce... Yoginul care-şi reţine astfel sperma învinge moartea, deoarece aşa cum *bindu* vărsat duce la moarte, la fel *bindu* reţinut conduce la viaţă". 40 Toate acestea sunt evident în legătură cu doctrina despre *virya,* forţa ocultă a virilităţii. Nu trebuie totuşi să luăm *ad litteram* unele expresii ale textelor care ne-ar face să ne

1 *Hathayogaprad Tpikă,* III, 85, 87 – 90.

„Să

gândim la un proces exclusiv fizic, fiziologic, ca şi cum singurul lucru important ar fi economisirea substanţei materiale a spermei. Cele menţionate în această privinţă atât în tratatele tantrice indiene> cât şi în cele daoiste chinezeşti, prescriindu-se uneori chiar procedee drastice (cum ar fi o intervenţie manuală în daoism sau, în textul hinduist mai sus citat, o acţiune în cooperare de strangulare a organului masculin în clipa ejaculării, acţiunii întreprinsă de organul feminin, care însă în mod normal e antiproductivă, deoarece de obicei ea suscită în bărbat senzaţii ce conduc, dimpotrivă, la criza ejaculatorie), toate acestea, o repetăm, trebuie luate sub un larg beneficiu de inventar. De asemenea, nu trebuie să ne imaginăm lucrurile într-un mod grosier atunci când, deopotrivă în *Hathayoga-pradipikă* şi în *Dhvănabindu-upanişad* se recomandă întreruperea respiraţiei cu ajutorul procedeului numit *khecari-mudră,* cu care fachirii şi yoginii pot intra şi într-o stare cataleptică. Anume că

atunci, cum spune textul, ejacularea nu survine „nici dacă eşti îmbrăţişat de o femeie tânără şi arzătoare”. E însă greu de imaginat că un bărbat poate ajunge la aşa ceva fără a se izola complet şi a se detaşa psihic de situaţia erotică, lucru ce ar distruge tocmai procesul fundamental de amalgamare fluidică şi ar reduce totul la o bravură-mai degrabă lipsită de gust, ducându-ne cu gândul la cuvintele pe care, potrivit unei anecdote, le-ar fi rostit Phrynes când a refuzat să plătească rămăşagul făcut cu Xenocrates, spunând că ea îşi propusese să însufleţească un bărbat, nu o statuie. Împreună cu îndreptarea gândului spre alt obiect, oprirea respiraţiei este unul din mijloacele avute în vedere şi de tratatele indiene de erotică profană pentru a împiedica sau întârzia emisia lichidului seminal. Dar în operaţiunea yogică, lucrurile, fie şi doar puţin aprofundate, stau altfel. Neîndoielnic, şi respiraţia e utilizată pentru ca acuplarea să nu-şi aibă consecinţa firească şi „sămânţa să nu curgă în jos” 41. Nu e însă vorba de a paraliza procesul intern printr-o sincopă sau printr-o retragere. liste vorba mai degrabă de a desprinde faptul emoţiei erotice liminale de condiţionarea sa fiziologică, situaţie care la omul normal e aproape obligatorie şi constă tocmai în ejaculare.

În acest context, neemisia lichidului seminal poate avea semnificaţia atât a unei cauze, cât şi a unui efect. Este efect atunci când e prezentă o dorinţă cu deosebire exasperată şi rafinată (şi curând vom afla dintr-un text că în cercurile tantrice se aplică şi un adevărat

41 Cf. G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls,* Roma, 1949, vol. I, 242.

antrenament preliminar pentru aprinderea unei atare dorinţe). Chiar în domeniul sexualităţii profane sunt atestate cazuri în care, la bărbat, un asemenea grad de dorinţă poate inhiba rezultatul fiziologic normal al acuplării. În plus, acest fenomen se produce ori de câte ori

conştiinţa se deplasează pe planul subtil, deplasarea comportând o anumită disociere a proceselor psihice de cele organice paralele. La fel stau lucrurile şi în domeniul profan; se ştie că utilizarea stupefiantelor şi, uneori, chiar şi a băuturilor alcoolice – adică a unor mijloace materiale ce pot provoca o deplasare parţială şi pasivă a conştiinţei ordinare către planul subtil – face ca bărbatul obişnuit, în acuplare, să nu mai izbutească obţinerea ejaculării ori să reuşească doar cu mare dificultate. În atare împrejurări se poate însă experimenta o formă difuză extatică şi prelungită a „plăcerii", similară celei care, uneori, chiar şi fără poluţie, e încercată în timpul somnului, adică într-o condiţie ce corespunde şi ea stării subtile: şi tocmai în vederea acestui efect în *ars amatoria* profană antică sau orientală au fost utilizate şi unele stupefiante. Or, pe baza tuturor acestor presupoziţii şi orientării interne particulare pretinse, trebuie să presupunem că operaţia sexuală tantrică are loc – nu altminteri decât orice altă operaţie magico-rituală – nu în starea de conştiinţă obişnuită, ci într-o stare de beţie lucidă şi aproape de transă (o „îmbătare de lumină astrală"), care comportă activarea stării subtile, prin aceasta, aproape automat, după cum am mai spus adineauri, fiind inhibată şi criza ejaculatorie fiziologică a orgasmului erotic. Această condiţie, negativă şi cauză, eventual, chiar de nevroze pentru amantul obişnuit" ce nu are alt scop decât să-şi accelereze orgasmul fizic până la satisfacţia trupească bruscă şi de foarte scurtă durată, în practicile tantrice se prezintă, dimpotrivă, ca o condiţie pozitivă, pentru că înlesneşte inhibiţia internă, nu pur şi simplu fiziologică, şi transformarea subsecventă atât a forţei trezite, cât şi a întregii experienţe provocate de către femeie şi acuplare, în acelaşi timp, trebuie să privim cel de-al doilea aspect, şi anume oprirea emisiei seminale în curs, de astă dată nu ca pe un efect, ci oarecum ca pe o cauză a deplasării conştiinţei şi, la limită, a fenomenului transcendenţei.

Intervenţia inhibitivă violentă a aceluia care – după cum se spune într-un text – „pe toate treptele emoţiei nu trebuie să-şi piardă autocontrolul”, în clipa supremă a acuplării şi a amalgamării cu femeia poate produce o situaţie traumatică, o ruptură de nivel a conştiinţei, aşa zicând o fulgerare, reprezentând gradul extrem al crizei care se întâlneşte şi în erotica profană, deşi numai

Într-o condiţie de pasivitate, de conştiinţă diminuată şi de orgasm fizic al amantului. Acelaşi este, eventual, şi scopul tehnicii de oprire a respiraţiei în clipa în care, procesul fiziologic corespunzător aflându-se în plină desfăşurare, ar fi pe punctul de a se produce emisia seminală: anume pentru a debranşa forţa trezită de respectiva condiţionare fiziologică şi pentru a o face să acţioneze pe un plan diferit, ca forţă care, pentru o clipă, să distrugă efectiv limita individuală, „să ucidă” sau „să oprească funcţia raţională”.

În comentariile la un text citat de Eliade42 se spune tocmai că imobilizarea spermei provoacă şi oprirea gândirii. „Mentalul *(manas)* e ucis” *(excessus mentis,* dar ca extaz activ). Chiar atunci însă – se adaugă – îşi face începutul şi absorbirea „grăuntelui puf de lotus”, a ca/as-ului feminin.

Asupra acestui ultim punct vom reveni. Deocamdată e însă clar că esenţa acestor practici constă în activarea extremă şi conştientă a I dragostei „fizice” ca „forţă care ucide” (care „îl ucide pe întunecatul tiran”, adică Eul individual, după spusa lui Gelăleddân Rumî) 43. Cu fluidul şi cu „focul” său femeia furnizează o substanţă care dizolvă şi eliberează, otrava prefăcându-se în Apă a Vieţii. Ca atare, în textele tantrismului budhist, *yoginî-ei* (tovarăşei yoginului) îi este atribuită puterea de „a elibera esenţa Eului”, fiindu-ne prezentat un Buddha care, în felul acesta, cu alte cuvinte graţie utilizării femeii, dobândeşte

trezirea şi ajunge la nirvāṇa". În această ordine de idei decisiv e momentul amalgamării complete, al aşa numitului *sama*-rasa, termen tradus greşit de către Shadidullah, într-un mod aproape profan, prin „identitate a plăcerii" în acuplare45. În realitate este vorba de ceva cu mult mai profund şi mai radical, fie şi datorită faptului că are drept complement oprirea, imobilizarea şi unirea dintre *Sukra* şi *rajas,* cuvinte ce indică „sămânţa" masculină şi cea feminină. Cum în tehnicile pur yogice suspendarea respiraţiei se încadrează în tehnicile folosite pentru trezirea *kundalinî-ei,* aceeaşi putere e aţi

«*Op. cit.,* p. 255.

43 Se vorbeşte efectiv de o „moarte în dragoste" şi se spune; „Numai cine o cunoaşte trăieşte cu adevărat prin moartea în dragoste" – cf. Dasgupta, *op. cit.* p. 160.

44 H. von Glasenapp, *Buddhistische Mysterien,* Stuttgart, 1940, p. 56.

45 Astfel, traducând acest pasaj din Kăhna *(Dohă-koa,* v. 19): „Cine l-a imobilizat pe regele spiritului său cu ajutorul identităţii plăcerii *(samarasa)* în starea Nenăscutului *(sahaja)* devine numaidecât magician; el nu mai are a se teme de bătrâneţe şi de moarte" *(apud* Eliade, p. 268).

buită şi opririi respiraţiei şi spermei în momentul suprem al amalgamării erotice; şi prin acest mijloc se poate trezi forţa *kundalini* şi poate fi provocat curentul ascendent fulgurant al unificării. Atunci, „identitatea plăcerii" (celor doi) nu mai este doar cea spasmodică şi carnală de câteva clipe, după atingerea căreia procesul se epuizează şi unirea încetează. În loc de sfârşit, ea devine un început şi chiar prin *sukha,* plăcerea, survine *aropa,* adică o transsubstanţiere. Ea este „fixată" într-o stare în felul ei continuă („nu cunoaşte creştere şi descreştere") care reprezintă dimensiunea transcendentă a întregii

experienţe. În această privinţă, e ca şi cum unirea s-ar produce pe un plan non-fizic fără a se limita la un singur moment; se vorbeşte de *sahajaukha,* adică de plăcerea-extaz „negenerată" sau „necondiţionată", noţiune pentru înţelegerea căreia trebuie să ne raportăm la teoria tradiţională despre elementele eterne şi omniprezente. Potrivit acestei teorii, focul, de exemplu, există ca element pretutindeni, identic sieşi, în afara spaţiului şi timpului; procesele de combustie nu îl „produc", ci doar oferă condiţiile care în mod normal sunt necesare pentru apariţia lui într-un loc dat şi într-un moment dat: Un yogin poate însă să şi evoce focul „în sine", independent de atare condiţii. De asemenea, se concepe o plăcere negenerată, continuă, independentă de spaţiu şi timp, care e cea corespunzătoare unirii eterne dintre masculinul şi femininul cosmic, în chip mitologic: unirea dintre Zeu şi Zeiţă, Śiva şi Sakti, Rădhă şi Krşna. Faţă de această plăcere, „care nu vine şi nu pleacă", plăcerea încercată la un moment dat de către o pereche de îndrăgostiţi nu ar fi decât o apariţie particulară şi fugitivă a ei în timp, legată de condiţionările deopotrivă fiziologice şi psiho-emotive ale acuplărilor umane. Or, în împrejurările magico-rituale tantrice ar avea loc tocmai manifestarea „plăcerii în sine" atemporale legate de starea non-dualã, de unitatea supremă, de incondiţionat". Apogeul care, în unirile normale, e trăit pe

46 Se spune că această plăcere „negenerată" în starea transcendentă şi continuă e resimţită în unele experienţe de după moarte (cf. G. Tucci, *U Libro tibetano del Morto.* Milano, 1949, pp. 130, 201). E posibil ca aceasta să apară întâmplător la unii bărbaţi cu temperament anormal, la care se poate constata o repetare neîntreruptă a fenomenului Jiminal de orgasm fie în cursul unei acuplări, fie de-a lungul aceleiaşi zile; în relatările lui Kinsey sunt citate cazuri de un număr inimaginabil de ori pe zi, dar mai ales la femei, întrucât la

femeie desprinderea faptului psiho-emotiv de condiţionările fiziologice cele mai stricte este uşor de realizat. Dacă în atare cazuri persistă nivelul obişnuit, fizic al conştiinţei, ne aflăm în domeniul patologiei, care, aşa cum am mai spus, ar fi bogată în învăţăminte dacă ar fi studiată pornindu-se de la raportări esoterice adecvate.

durata unui singur moment, confuz, în clipa în care sperma se scurge în femeie şi e captată de către aceasta, acest apogeu este „fixat" sau stabilizat, printr-o schimbare de plan; el dă loc unei stări de durată considerabili („fără sfârşit"), întrucât nu mai e condiţionată fiziologic şi considerată mai cu seamă de Tantrele budiste ca prag al Marii Eliberări şi al „iluminării desăvârşite". Unda plăcerii rezultate devine identică cu cea a gândului-iluminare *(bodhicitta)* care se aprinde şi urcă de jos către cap, ca în Yoga.

Această continuitate este alimentată, ca flacăra de combustibil, de substanţa subtilă a femeii; şi aici intervine tocmai ceea ce în textul mai sus citat se numeşte absorbirea *rajas-ului* în starea *în* care emisia seminală este oprită. Se dezvoltă astfel împreunarea alchimică a lui Śiva imobil, fix> cu substanţa soţiei sale, într-un: sens activ care în cele din urmă duce dincolo de însuşi momentul; exclusiv extatic.

Din texte nu rezultă cu claritate dacă tehnica opririi trebuie practicată în cursul acuplării, nu numai de bărbat, ci şi de *mudrā* sau *sakti,* adică de tovarăşa sa. Există o tehnică corespunzătoare şi pentru femeie, cunoscută sub numele de *amarolî-mudră*47, dar separat, cuprinzând numai puterile speciale pe care ea le-ar procura femeii, fără a se spune nimic despre un sincronism cu actul analog al bărbatului. Oricum, această tehnică prevăzută pentru femeie nu face decât să confirme latura nefiziologică a

unor procedee asemănătoare, în cazul femeii nu e vorba, de fapt, de inhibarea unui proces de ejaculare şi de reţinere a unei substanţe comparabile cu sperma masculină; după cum se ştie, la femeie există secreţii vaginale şi, parţial, uterine, mai ales cele ale glandelor lui Bartholin (secreţii numite în tratatele indiene de erotică profană „apă a iubirii" sau „apă a zeului iubirii"), care de obicei îşi fac apariţia încă de la instalarea stării generale de excitaţie sexuală, fără a fi localizate într-un singur moment de criză, aşa cum se întâmplă la bărbat cu ejacularea. Termenul cel mai utilizat în tratatele tantrice, *rajas,* are mai multe semnificaţii. Una din ele este „menstră". Evident, nici nu poate fi vorba ca femeia să oprească ceva asemănător în cursul unei acuplări; trebuie să fie mai degrabă forţă a cărei apariţie e resimţită în apogeul erotic şi pe care, la nevoie, şi femeia va trebui să o capteze şi să o fixeze: forţă care, la femeie, este pan

Hathayogapradipikă, III, 92 – 101.

dantul acelei *vârya,* al virilităţii transcendente a bărbatului şi care, în cazul ei, se situează în acelaşi raport faţă de menstră în care se situează *vârya.* faţă de sămânţă ca spermă. Tocmai această forţă era concepută de către antici ca „sămânţa feminină", necesară, după ei, pentru procreaţie. Cu prea multă grabă a fost declarată eronată şi fantezistă această concepţie despre „sămânţa feminină", profesată şi în Europa până în secolul al XVIII-lea, deoarece problema respectivă fusese întâmplător asociată cu menstruaţia şi cu secreţiile vaginale. „Sămânţa feminină" are, ca şi *vârya,* un caracter hiper-fizic; considerând însă tot ceea ce, la femeie, în genere, constituie în mod normal aportul pentru procreaţie, se poate prea bine vorbi de un tot psiho-fizic, care, în aspectul său fizic, include şi menstruaţia şi secreţiile. Când în Tantre se vorbeşte despre sămânţa masculină şi despre

sămânţa feminină ca despre două principii care, unindu-se, generează curentul ascendent al iluminării în acelaşi mod în care, în acuplarea obişnuită, sperma şi ovulul, unindu-se, dau naştere nucleului primar al embrionului, trebuie să ne referim efectiv la acele corespondente hiperfizice detaşate, oprite, fixate şi aduse în situaţia de a se contopi: şi nu fără rost sunt stabilite în textele şcolii Vajravăna corespondenţe între acestea, şi cei doi curenţi, *idă* şi *pângală* sau *Manā* şi *rasană,* care, în Yoga pură, ascetică, sunt oprite şi făcute să conflueze, după cum am mai spus48. Dacă vrem să traducem *rajas* prin „menstre" şi dacă vrem, aşadar, să considerăm menstruaţia în sens propriu, menstrele ar putea fi înţelese şi în termenii acelei forţe magice ambigue sau *mana* specială, despre care am vorbit mai sus (cf. § 36); reţinerea lor ar avea o legătură cu conversiunea completă a posibilităţii materne a femeii în cea pur afroditică, efectul probabil fiind o extremă saturaţie sexuală fascinator-demonică la tipul respectiv. Putem însă lua în considerare şi alta dintre semnificaţiile termenului sanscrit *rajas.* Pe lângă „roşu" (de unde relaţia cu menstrele), pe lângă semnificaţia filosofică prezentă în doctrina tradiţională despre *guna,* pe lângă cea „polen" sau „pulbere fecundatoare" a unei flori (cu deosebire a lotusului), *rajas* mai are un înţeles sinonim cu *tejas,* „foc" sau „energie radiantă". Aceasta ne duce exact la natura substanţei subtile a femeii, considerată de textele vechi în termeni similari prin compararea unirii sexuale cu un sacrificiu prin foc, iar a femeii

48 Cf. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls,* ed. cit., vol. I, p. 242…

sau a organelor ei sexuale cu flacăra aceluiaşi foc49. Este substanţa ce alimentează procesul de dizolvare şi de unificare extatică în cursul acuplării magice. Pesemne vechea inscripţie egipteană: „Ca focul arde trupul femeii",

nu are doar o semnificaţie profană.

Dacă vrem să facem inteligibilă teoria potrivit căreia starea transcendentă este obţinută prin împreunarea dintre *Sukra* şi *rajas,* dat fiind că aceşti termeni nu pot fi luaţi în prezentul context în accepţiunea lor literală materială (spe Ymă şi sânge menstrual), ci trebuie să ne referim la cele două principii, masculin şi feminin, pe care trebuie să fim în măsură a le conserva şi fixa, împiedicându-le disiparea şi degradarea în procesul fiziologic animal, date fiind toate acestea, este, aşadar, de presupus o intervenţie sincronă a femeii în *samarasa*. În *Dohăko Sa* se spune într-adevăr că nu numai *siikra-ul,* ci şi ca/as-ul („sămânţa feminină") este imobilizat pentru ca starea vizată de procedeu să se poată produce50. Doar în practicile sexuale daoiste, care au în parte o orientare diferită, se pare că lucrurile nu stau sau nu stau întotdeauna aşa. Paracelsus a scris într-un loc: „Dumnezeu a preordonat naşterea astfel încât fantezia să fie repartizată în două persoane, imaginaţia uneia adaptându-se imaginaţiei celeilalte, în bărbat la cea a femeii şi invers. Aşa încât bărbatul singur are doar jumătate de imaginaţie, dar împreună cu femeia are una întreagă". 51 Această idee şi-ar putea găsi o aplicaţie potrivită şi în situaţia de care ne ocupăm: integrarea a doua imaginaţii vii şi aşa zicând magnetizate de dorinţă, care se întâlnesc, trebuie să fie cu siguranţă pandantul intern al regimului tantric de acuplare.

49 O denumire frecventă pentru femeie, când se vorbeşte de împreunarea sexuală, este *survă,* adică soarele pus la feminin. Aceasta ne duce la aspectul oarecum pozitiv al aceleiaşi energii, la aspectul ei „strălucitor". În acelaşi context, putem aminti că în Grecia anumite tipuri de femei fascinătoare şi „magiciene", ca bunăoară Circe şi Medeea, au fost considerate şi ca Heliade, adică de descendenţă „solară" – cf. K. Kerenyi, *Tochter der Sonne,* Zürich, 1944, Drept corespondenţe pe un plan mult mai

condiţionat s-ar putea cita unele senzaţii exprimate de către poeţi, de ex.: în prezenţa ei avea mereu „senzaţia că este învăluit într-un eter incendiat, într-o aură vibrantă”, drept care îşi aminteşte că într-o seară, copil fiind, „pe când traversa un câmp izolat, se simţise înconjurat deodată de flăcări rătăcitoare şi de frică ţipase” (D’Annunzio); ca efect al boarei unei respiraţii feminine: „Şi dincolo de simţuri în suflet ajunge / un parfum sălbatic şi înţepător *I ca o rouă arzătoare* ce se topeşte / în sânul unui mugur îngheţat” (Shelley). A. Leger: „O, femeie şi *febră* devenită femeie! Buzele care te-au gustat nu mai gustă moartea”.

5» Cf. Eliade, *Yoga,* ed. cit., p. 261.

51 *Scritti scelti,* Milano, 1943, p. 139.

În sfârşit, în ceea ce priveşte coparticiparea femeii la procesul de fixare, ea pare a fi necesară şi dintr-un motiv practic, de vreme ce, în postura rituală inversată, *mudrā* are de jucat ea însăşi rolul activ. Abandonându-se cursului normal, cu crize şi sincope, al experienţei erotice, e destul de clar că aproape nicio femeie nu ar putea susţine acest rol până la capăt şi că nefuncţionarea ei ar bloca întregul proces.

În rest, pot prezenta interes unele expresii curioase ale şcolii Sahajiya referitor la regimul acuplării: „În dragoste stă fiorul bucuriei şi deasupra acestui fior curgerea [intrarea în funcţiei a stării continue] şi apoi e curgerea de deasupra curgerii [este apariţia noii stări, prin fixare]”. „Este apă pe pământ şi pe această apă urcă valul; dragostea rămâne pe acest val [referire la depăşirea momentului crizei erotice]: e oare cineva aici care ştie asta?” 52 Şi: „Să te cufunzi în adâncimile oceanului fără să te uzi cumva”, „să legi un elefant cu ajutorul unui fir de păianjen” 53: toate acestea sunt aluzii la amănunte ale artei interioare ce trebuie aplicată. Am mai vorbit despre

comparaţia cu călărirea pe un tigru, altfel spus cu o situaţie ce nu admite, cu riscul unor consecinţe grave, întreruperea, pentru că atunci tigrul ar sări la cel ce a renunţat să-l călărească şi l-ar înşfăca. Despre urmările pe care le poate avea eşuarea practicii vom vorbi mai jos.

Câteva cuvinte despre tipul de pregătire pretins de aceste practici, în formele lor superioare. Regula este ca tânăra femeie să fie mai întâi „adorată" şi abia după aceea „posedată" (şi în ritual, chiar şi în cel al unor practici colective, sunt indicate două poziţii distincte ale cuplului, pentru prima fază cu femeia la dreapta, pentru cea de-a doua la stânga bărbatului). „A adora" înseamnă, la nivelul său cel mai înalt, „a face obiectul unui cult", realizând în femeie prezenţa zeiţei ca Tară, cea care oferă mântuirea, sau a altor imagini cultice vitalizate de principiul feminin; avem aici oarecum o corespondenţă cu cultul femeii propriu „Supuşilor Iubirii" medievali. Detaliu interesant, în faza de adoraţie, bărbatului, deşi are natura lui Krşna (masculinul divin), îi e deseori atribuită o natură de Rădhă, adică de femeie. Împrejurarea se explică în sensul că

52 În Dasgupta, ***op. cit.,*** p. 167.

53 *Ibid.,* p. 163.

bărbatul, atâta timp cât rămâne în domeniul profan, aparţine femininului, nu posedă adevărata virilitate; el ar trebui să abandoneze prezumţia de a fi un *puruşa* (încarnarea virilităţii adevărate, imobile), dacă vrea să pătrundă în domeniul eternului54. Poate într-un context asemănător, în mistică sufletului i se atribuie deseori un rol feminin, şi anume cel de mireasă sau logodnică, în raport cu iubitul ceresc. În tantrismul vişnuit e menţionat uneori acest raport, fiind însă vorba de excepţii şi de dezagregări ale concepţiei centrale. I Procesul se desfăşoară în totalitatea sa în sensul unei depăşiri a acelei condiţii şi a unei inversări de polaritate: femeia adorată la

început ca încarnare vie a zeiţei şi ca purtătoare a suprasensibilului, a forţei salvatoare şi iluminante, după cum s-a spus, este apoi posedată, fiind trecută de la dreapta la stânga.

Dintr-un manuscris bengalez rezumat de către Mahindra Mohan Bose55 se pot culege unele date interesante asupra pregătirii pentru ritul sexual. Se are în vedere o lungă şi dificilă disciplină de alimentare a dorinţei şi, totodată, de înfrânare a acesteia. Într-o primă fază, bărbatul trebuie să o slujească pe tânăra femeie (împrejurare în care se poate oarecum vedea un echivalent tehnic al „slujirii amoroase" medievale) şi să doarmă în aceeaşi odaie, la picioarele ei; apoi, vreme de patru luni, va împărţi cu ea acelaşi pat, având-o la dreapta sa, poziţie care, după cum am spus adineauri, este ce-a a fazei de „adoraţie"; vreme de încă patru luni va dormi cu ea având, – o însă la stânga sa, continuând s-o dorească, dar fără contacte corporale. Numai după toată această perioadă e îngăduită acuplarea. Finalitatea ansamblului acestei proceduri destul de formalizate e în mod evident dublă: să alimenteze, pe de o parte, o dorinţă rafinată şi exasperată în apropierea fără contacte a femeii, aproape ca într-o chintesenţiere tehfiicizată a iubirii platonice; în al doilea rând, să dezvolte autocontrolul până la un asemenea grad, încât, chiar în cursul acuplării, în îmbrăţişarea femeii şi în contopirea disolutivă cu substanţa ei fluidică, ca/as-ul ei, să permită oprirea lichidului seminal şi devierea curgerii în punctul culminant al crizei erotice, al orgasmului.

Se poate vorbi prin urmare de o asceză preliminară *sui generis,* la fel cum în privinţa scopului suprem urmărit prin aceste tehnici

54 *Ibid.,* pp. 145-l".

55 *An Introduction to the Study of the Post-chaitanya sahajivă Cult,* pp. 77, 78, *apud* Eliade.

se poate vorbi de o realizare superascetică deosebită de extazele mistice. Faptul capătă o expresie deosebit de limpede mai cu seamă în tantrismul budist, adică în Vajravăna. Aceste şcoli au ajuns să conceapă un Buddha destul de diferit de imaginea lui obişnuită, un Buddha care l-ar fi învins pe Măra, zeul pământului şi al morţii, şi ar fi ajuns la iluminarea absolută, dobândind şi alte puteri supranaturale, graţie riturilor de magie sexuală şi împreunării cu femei („ele sunt divinităţile, ele sunt viaţa”, spune Buddha într-un text) 56. De altfel, aici nu este vorba doar de sexul conceput ca unul dintre mijloacele de atingere a nirvănei. Punctul specific pe care vrem să-l subliniem este că în Vajrăvana starea supremă de *mahăsukha,* în care Buddha e unit cu Sakti a sa, e situat ierarhic dincolo de însăşi starea de nirvāṇa privită unilateral, adică privită ca un extaz desprins de lume. Aceasta este esenţa doctrinei despre aşa-numitul „cel de-al patrulea corp” al Buddhaşilor, numit *mahăsukha-kăva;* tocmai prin faptul că sunt uniţi cu Sakti, sunt uniţi cu originea întregii manifestări, ceea ce înseamnă că sunt stăpâni atât ai imanenţei *(saṃsāra),* cât şi ai transcendenţei *(nin ana),* termeni care, în aceste şcoli, încetează a mai constitui o opoziţie. Cât despre experienţă, ne putem gândi, aşadar, la o depăşire a stării extatice sau de simplu *excessus mentis,* dacă acesta e înţeles în mod pasiv, „mistic”. De altfel, acesta e un scop. ce a fost propus în mod conştient şi în alte curente ale metafizicii indiene. Se spune, de pildă: „Să nu îngădui minţii să se bucure de fericirea ce vine din condiţia extatică *(samādhi),* ci, prin practica distincţiei, eliberând-o de ataşamentul nutrit pentru această fericire”. 57

În genere, semnificaţii asemănătoare se pot descoperi îndărătul simbolismului şi chiar în terminologia şcolilor de care vorbim. Dacă se concepe că fiecare bărbat este potenţial un buddha, femeia utilizată, pe lângă numele de *mudrā* (al cărui sens l-am explicat mai sus) şi de *ăakti*

(pentru că o încarnează în mod tangibil pe Sakti), îl poartă pe cel de *vitivă,* care vrea să spună „cunoaştere" într-o accepţiune ce se confundă adesea cu *prajnă* = iluminare; cu alte cuvinte, femeia încorporează principiul care poate produce calitatea potenţială de „buddha" a bărbatului. În acelaşi context în care femeia „Supuşilor Iubirii" simbolizează

56 De la Vallée Poussin, *Bouddhisme,* ed. cit., p. 144.

57 *Manduka-upanişad,* II, 45 *(corn.).*

„Madonna Intelligenza", Gnoza salvatoare, Sfânta înţelepciune care actualizează acel *intellectus possibile* prezent în iubit (cf. § 47), ea este aici simbolul viu al conceptului de *prajnă* (iluminarea) şi ţine închisă *prajnă* în profunzimile propriei sale fiinţe, în plus, în aceste şcoli misterul împlinirii e reprezentat foarte des prin simbolismul împreunării dintre *padma* şi *vajra;* aceştia sunt şi ei alţi doi termeni polivalenţi, deoarece admit simultan o semnificaţie abstractă, metafizică, doctrinară, şi o semnificaţie concretă sexuală. Ele pot face aluzie atât la organul sexual femeiesc, respectiv bărbătesc, cât şi la „matricea lui Buddha" pe de o parte, la sceptrul-fulger sau la „diamant" pe de alta (cele din urmă fiind simboluri ale forţei şi ale principiului fix, incoruptibil şi suveran al fiinţei). În alte cazuri, cei doi termeni sunt *prajnă* şi *upăva,* adică forţa-iluminare pe de o parte, tehnica, „mijlocul adecvat" sau „puterea activă", pe de alta, care, unindu-se, duc la realizarea supremă. Or, din nou, aici e vorba de o împreunare concepută uneori în termeni abstracţi, metafizici, exclusiv spirituali, iar alteori într-un cadru ce împiedică unirea principiului masculin cu cel feminin prin actul sexual săvârşit de un bărbat cu o femeie, pentru că, încă o dată, aici există o corespondenţă ontologică, magică şi analogică între ei, acele principii şi tot ceea ce e desemnat de către termenii mai sus citaţi *(upăva* şi *prajnă)*

5. Or, ideea ce poate fi dedusă din acest context şi pe care voiam să o punem în evidenţă e accentuarea ce o obţine principiul masculin prin faptul că forţei-iluminări îi e conferit un caracter feminin, că în simbolismul hierogamic ea are rolul femeii posedate într-o acuplare de către bărbat şi că *vajra* poate asuma şi o semnificaţie falică, fapt general recunoscut59. E, acesta, un – indicator semnificativ pentru orientarea „magică" a unor asemenea curente; suntem

58 Dasgupta, *op. cit.,* p. XXXVIII…

59 Şi pentru cele două principii concepute unul ca „iluminare", *prajnă,* celălalt ca forţă operantă, *upăva,* sunt indicate corespondenţe în sfera fiziologiei hiperbio-logice, în termeni analogi cu cei ai daoismului: primul e situat în partea inferioară a corpului, lângă plexul solar (mai mult sau mai puţin acolo unde daoismul localizează „spaţiul forţei"), cel de-al doilea în cap. Şi aici, practica are scopul de a o face pe zeiţă să urce de la polul inferior până la Stăpânul din zona cerebrală (cf. Dasgupta, *op. cit.,* p. XXXVIII). În iconografia tibetană a lui *yab-yum,* mama, *yuni*, şi bărbatul pe care ea îl îmbrăţişează sunt corespondentele lui *vrajnă* şi *upăva* care, unindu-se, provoacă ascensiunea gândului-iluminare (cf. Tucci, *op. cit.,* vol. I, p.244).

readuşi oarecum la ceea ce am spus deja despre moartea Beatricei şi a Rahilei şi despre simbolismul hermetic al incestului.

Se poate pune întrebarea în ce măsură practicile sexuale tantrice conduc la aceleaşi rezultate ca trezirea pur yogică a *kundalinî-ei.* Din texte rezultă în mod destul de clar că această trezire e considerată ca fiind posibilă şi prin utilizarea femeii, în timp ce noi am atras atenţia la timpul potrivit asupra unor fenomene ale vieţii sexuale profane (de exemplu, în anumite cazuri de hebefrenie)

care se explică în chip plauzibil ca efecte ale unei treziri parţiale a forţei bazale. În fiziologia hiperfizică a Yoga se vorbeşte de un centru situat lângă cel unde „doarme" *kundalint,* numit *yonişthăna,* şi se spune că în el, sub semnul dorinţei trupeşti, se şi poate produce o unire a lui Śiva şi Sakti aproape ca o anticipaţie sau ca un reflex al unirii supreme care, potrivit învăţăturii yogice, se va săvârşi, sus, în regiunea coronală. Şi aceasta ne face să presupunem că este posibilă o convergenţă a celor două tehnici. Există în acest sens şi alte texte în care femeia iubită şi posedată e înfăţişată ca simbolul viu al înseşi forţei *kundalint* sau *candălî.* Opinia predominantă e însă că prin practicile sexualese poate accede doar în mod tranzitoriu la *sahaja,* stadiul suprem, stadiul non-dual de dincolo de Eu şi de non-Eu, dar că această cucerire este greu de stabilizat, ca şi cum ar fi vorba doar de un atac prin surprindere, şi nici nu se poate proceda la toate operaţiile concepute de Yoga pentru forţa *kundalint* în ascensiune. Tocmai aceasta e obiecţia avansată de adepţii Yoga pure împotriva practicilor mai sus indicate60. Conform acestora, chiar şi în textele tantrismului budist se vorbeşte uneori despre maeştri care, după ce au atins iluminarea prin intermediul practicilor sexuale, s-au ţinut după aceea departe de femeie şi au urmat altă cale, profesând o doctrină severă. Nu acesta e cazul în mediile Siddhaşilor şi Kaulaşilor, ca să nu mai vorbim apoi de grupurile în care acelor practici li se imprimă chiar o orientare de magie operativă.

Dacă, aşa cum am văzut, riscurile unei treziri prost conduse a forţei *kundalini* pot fi boala, nebunia sau moartea, nu e cazul să spunem că acelaşi risc e prezent şi în practicile sexuale, ba chiar în ele e mai mare, deoarece, din cauza orientării înnăscute a sexualităţii umane, este mai dificil să controlezi întregul proces şi

60 Cf. Dasgupta, *op. cit.,* p. 180.

îndrepţi în sensul corect. Dacă în acuplare, *bindu-ul* (termen tehnic ce. desemnează sămânţa şi principiul corespunzător) cade, urmarea, în locul eliberării, va fi o şi mai puternică subjugare61., îndeosebi, pericolul poate fi cel al unei intoxicaţii sexuale complete; după ce ai absorbit forţa feminină în straturile cele mai profunde ale fiinţei, după ce ai activat energia elementară a sexului şi a dorinţei, dacă transmutaţia, inversarea polarităţii, nu se produce din cauză că, fie şi doar în inconştient, a rămas predominantă tendinţa către simpla plăcere copulativă, consecinţa poate fi o intoxicaţie fără scăpare a propriei tale fiinţe. În acest caz, se spune că, din condiţia de om, poţi regresa chiar până la aceea de „demon”, de instrument al forţei de care ai fi vrut să te slujeşti I doar ca de un mijloc. Acesta e şi pericolul a ceea ce unii numesc: „magia roşie”. În timp ce caracteristica practicilor de tip tantric în formele lor superioare e utilizarea experienţei sexului ca mijloc pentru a avea contacte cu suprasensibilul, caracteristica „magiei I roşii” e exact contrarul, şi anume utilizarea contactelor cu suprasensibilul (uneori cu ajutorul unor droguri) ca mijloc de intensificare a experienţei sexuale şi, îndeosebi, de a prelungi anormal durata orgasmului şi a plăcerii, fără însă a-i schimba natura în sensul indicat mai sus. Pericolul practicilor de tip tantric este tocmai faptul că iau sfârşit pe acest plan, fără a avea conştiinţa exactă a acestei împrejurări.

Există un mit grecesc pe care-l putem interpreta ca pe o dramatizare a acestui deznodământ abortiv: e mitul cămăşii lui Nessos. Deianeira, ca să-l lege de sine prin dragoste şi dorinţă pe Heracles, îi trimite o cămaşă minunată pe care o primise de la Nessos, îmbibată cu un filtru de dragoste; era însă un filtru mortal, din pricina căruia Heracles şi-a simţit trupul otrăvit şi vinele i-au fost arse de un foc de nestins. N-a fost de niciun ajutor faptul că Deianeira şi-a dat moartea. L-a putut salva numai

transfigurarea sa într-un foc sacrificial pe muntele Oiţa, unde însă focului i s-a substituit fulgerul divin; prin el, Heracles a fost transportat în sălaşul olimpic unde a primit-o ca soţie pe Hebe, tinereţea veşnică. Semnificaţii profunde, valabile şi în ordinea de idei de care ne ocupăm acum, sunt vizibile în mitologemul acesta. Femeia elementară pe care ai evocat-o şi absorbit-o, pe care ai făcut-o să intre

61 Cf. Tucci, *op. dl.,* vol. I, p. 242.

În tine, poate deveni principiul unei sete mortale şi inextingibile. Atunci numai o „fulgerare" olimpică te poate readuce la scopul originar şi dătător de nemurire al împreunării".

Situaţia obsesivă este expresiv ilustrată într-un roman de G. Mey-rink, şi anume chiar în legătură cu ideile tantrismului. Aici se descrie un personaj supus puterii zeiţei, activată într-o femeie ca într-o încarnare deosebită a ei, în asemenea măsură, încât pierde principiul virilităţii supranaturale (simbolizat aici printr-un fel de pumnal sau de lance, comparabil cu sceptrul-diamant – cu *vajra* – din doctrina orientală). Femeia, deja cunoscută fizic, începe atunci să acţioneze în formă hipersensibilă sau subtilă sub înfăţişarea unei imagini fascinante şi halucinante „a ochilor, a trupului, a întregii sale fiinţe nemiloase". Personajul în chestiune se exprimă astfel: „Sucubul a pus total stăpânire pe simţurile mele... a fost ca o sete necontenită, ucigătoare, până la limită, când ori cupa se face ţăndări, ori Dumnezeu însuşi deschide temniţa... Chinul meu s-a însutit, fiindcă Assia, aşa zicând, începuse să acţioneze pe un plan mai profund, mai puţin tangibil de către simţurile mele, dar făcându-şi mereu simţită apropierea mistuitoare. Dacă la început voinţa mea încercase să o alunge, acum tot această voinţă se întorcea împotrivă-mi şi mă simţeam pârjolit de pofta după ea". În

mii de imagini fascinante îi apare acum Goala, Sugătoarea, Distrugătoarea şi, identică în toate aceste imagini multiple de febră, de dorinţă şi de nuditate, femeia începe „să-l înfăşure în aura ei şi să pătrundă în el, crescând în el şi în jurul lui", până când el ajunge să simtă că se află „la limita pierzaniei, la marginea a ceea ce înţelepţii numesc a opta lume, lumea distrugerii complete". 62

Să amintim în sfârşit că, după textele indiene, cine vrea să aplice tehnicile sexuale ce conduc la *mahă-sukha,* trebuie să dispună, în afara unei perfecte stăpâniri de sine, de un corp sănătos fortificat cu ajutorul disciplinelor Yoga fizice; *mahă-sukha,* adică extazul stării de unire, va duce la o întunecare a simţurilor, „la ceva asemănător cu un leşin" 63. Detaliul acesta e important; îi putem vedea legătura cu stările negative ce se manifestă deseori chiar şi în erotica profană, mai ales la femeie, în cursul acuplării, luând locul experienţei transfigurante.

62 G. Meyrink, *L'Angelo della Finestra d Occidente,* ţi. it., Milano, 1949, pp. 467, 470 *[Derengel vom westlichen Fenster,* Leipzig, 1927].

63 Dasgupta, *op. cit.,* p. 108.

Am zăbovit ceva mai mult asupra riturilor sexuale tantrice deoarece ele ne prezintă, suficient de vizibile şi corelate, toate motivele principale întâlnite de noi când am examinat metafizica sexului atât în domeniul profan, sub forme neintenţionale, pasive şi uzate, cât şi în cel al sacralizărilor tradiţionale. În aceste rituri am regăsit sistemul evocărilor, transparentizarea şi activarea în individul de un sex sau altul a puterii care îi constituie natura sau rădăcina ontologică cea mai profundă. De asemenea, aici este examinat, ca parte dintr-un tot, regimul dorinţei „platonice", stadiul subtilizat, psihic, de beţie ce constituie esenţa oricărui eros, în timp ce în practici o presupoziţie precisă e independenţa potenţială

de condiţionările fiziologice obişnuite atât ale acestei dorinţe, cât şi ale apogeului „plăcerii” însuşi care se realizează în acuplare. Asocierea dintre moarte şi iubire (iubirea care ucide, moartea din iubire, „moartea” în spasm, în orgasm şi în delirul carnal) trece aici de la nivelul romantic şi exclusiv emoţional la cel efectiv „obiectiv, al unei tehnici iniţiatice într-o experienţă în care soluţiei de continuitate, prăbuşirii care la cei mai mulţi caracterizează trauma sau criza ultimă provocată de împreunarea cu femeia, i se substituie b prezenţă în sine ce însoţeşte sau chiar determină ruptura de nivel, „uciderea minţii”, fulgerarea „gândului-iluminare”, de dincolo de stadiul dual. În sfârşit, atât doctrina androginului ca cheie a metafizicii sexului, cât şi ideea că sexualitatea în funcţia ei animalic reproductivă reprezintă o cădere se văd confirmate de către tehnicile inversiunii de polaritate şi ale reţinerii lichidului spermatic, ca şi de concepţia despre ku*ndalini ca*re, trezită, devine forţa ce conduce spre sa*haja, sp*re fără-de-moarte, spre incondiţionat, în loc să alimenteze cercul procreaţiei şi să întărească subordonarea faţă de ea. În aceste tehnici ne întâmpină într-adevăr un complex tipic în cadrul căruia, ca tot atâtea verigi ale unui lanţ unic, diversele elemente se leagă şi dau sensul exact al întregului de la care trebuie să pornim dacă vrem să înţelegem mai profund fenomenele, aspectele şi posibilităţile separate ale erosului şi ale iubirii sexuale, în cele ce urmează, vom oferi date despre alte tradiţii secrete, situate pe aceeaşi linie a doctrineftantrice; noile informaţii pe care le vom putea aduna sunt însă mal fragmentare şi nu vom regăsi totdeauna aceeaşi claritate şi acelaşi nivel în legătură cu finalităţile superioare ale procedeelor.

PRACTICI SEXUALE ÎN DAOISMUL CHINEZ 369

56. Practici sexuale în daoismul chinez.

Referitor la practicile sexuale în daoismul chinez, izvorul principal de informaţii îl constituie materialul

adunat de către H. Mas-pro într-un amplu eseu bine documentat, la care ne vom raporta aici cu precădere64. Ca perspectivă, trebuie să avem în vedere şi aşa-numita „artă secretă de alcov”, curentă în China antică şi de care s-a ocupat R.H. van Gulik65.

Se cade în primul rând să clarificăm care sunt, în general, realizările prospectate de către daoism. Deşi Maspero este o autoritate în materie de sinologie, să reţinem că el greşeşte când spune că în daoism concepţia cea mai curentă este obţinerea nemuririi prin „dizolvarea cadavrului” *(şi kiai):* acesta e cazul în care iniţiatul daoist la moartea sa nu lasă în urmă un cadavru, ci în locul acestuia face să fie găsită o sabie sau o vargă-sceptru, iar el reînvie într-un corp nemuritor ce reprezintă transformarea esenţială a aceluia trecător. Dimpotrivă, după Maspro, învăţătura esoterică daoistă s-ar referi la practicile cu respiraţia şi cu sexul. Or, lucrurile nu stau aşa. „Dizolvarea cadavrului” a fost avută în vedere şi în alte tradiţii, nu ca o idee religioasă obişnuită, ci ca termenul suprem la care un adept de cel mai înalt grad poate nădăjdui să ajungă. Creştinismul însuşi cunoaşte învăţătura despre Cristos cel înviat, al cărui trup dispare din mormânt, iar Pavel, preluând fără doar şi poate noţiunea din cercurile misterice, vorbeşte despre un „trup al învierii”. La acestea se poate asocia motivul personajelor mitice răpite sau dispărute în mod mistic, care figurează în multe tradiţii şi legende. Doctrina daoistă despre *şi kiai.* despre dizolvarea cadavrului, se încadrează în aceeaşi ordine de idei.

Dacă practicile secrete relatate de către Maspe”.ro, pe de o parte, pot ţine de procedeele menite să conducă spre această realizare singulară – transmutaţia corpului în asemenea măsură, încât e sustras coruptibilităţii sale naturale şi dematerializat fără reziduuri – pot.

64 H. Maspero, „Les procedes de «nourrir l’esprit vital» dans la religion tao iste ancienne”, în *Journal*

Asiatique, vol. CCXXIX, fasc. aprilie-iunie, iulie-septembrie 1937.

65 R.H. van Gulik, *Erotic Colow Prints of the Ming Period with an Essay on Chi-nese Sex Life,* Tokyo, 1951, ca şi *Sexual Life în Ancient China,* Leiden, 1961.

pe de altă parte, să rămână şi la un nivel considerabil inferior. De fapt, când în ele se vorbeşte de dobândirea „vieţii eterne", e evident în cele mai multe cazuri că e vorba mai degrabă de „viaţă lungă" – *ch ang-sheng* –, adică de un fel de prelungire supranormală a existenţei individuale, prin reducerea proceselor obişnuite ce consumă structura fizico-vitală şi subtilă a organismului. S-ar putea să ne vedem obligaţi a interpreta în acest sens operaţiile de reţinere, fixare şi nutrire a principiului vital originar, de care am văzut că se ocupă tratatul despre Misterul Florii de Aur; ar exista atunci o diferenţă precisă în raport cu scopul practicilor tantrice şi yogice indiene, pentru că acestea din urmă urmăresc mai degrabă depăşirea oricărei condiţionalităţi şi „Marea Eliberare", chiar dacă se crede că se poate ajunge aici încă din timpul vieţii şi în corp. Pe de altă parte, în practicile daoiste în chestiune are o însemnătate esenţială şi operaţia de unire a masculinului şi a femininului, a lui *yang* şi a lui *yin,* echivalentă cu realizarea stării non-duale. Astfel, aceste învăţături dau impresia unei oscilaţii, poate nu fără legătură cu faptul că, după cum spune un text, „instrucţiunile cele mai importante ale daoismului nu se găsescân textul scris al cărţilor, ci în formule transmise, oral". 6

Maspero face o distincţie între practicile care utilizează respiraţia şi cele care utilizează ca mijloc sexul. Pe cele dintâi va fi suficient doar să le menţionăm, fie şi pentru motivul că e vorba de învăţături asemănătoare cu cele deja examinate când ne-am ocupat de transmutaţia

endogenă. Astfel, reapare aici noţiunea „spaţiului forţei" situat în regiunea *yin* a corpului *(yang,* masculină, e acea parte a corpului situată deasupra diafragmei, iar *yin,* feminină, este cea de sub diafragmă), mai precis, „la trei ţoli sub ombilic"; zona aceasta e numită propriu-zis „câmpul Cinabrului Inferior", *tant ieri.* Accesul la acest câmp e blocat (de un prag pe care „divinităţile nu-l deschid cu uşurinţă"). Practica constă, în esenţă, în controlarea respiraţiei, în stăpânirea principiului vital al suflului şi, o dată îndepărtat obstacolul, aducerea lui până în câmpul Cinabrului Inferior. Atunci suflul se întâlneşte cu Esenţa, numită şi „Suflul Femeii

66 Maspero, p. 199. Se pare că uneori cele două realizări au fost asociate în sensul că „după ce trăieşti mult", treci în sălaşul „Suveranului de sus", care se confundă însă cu Marele Principiu *(T'ai-she),* aşadar cu transcendenţa şi cu nemurirea în sens propriu. Indicaţii în această privinţă şi la Zhuang zi.

misterioase"; după ce e integrat astfel, dacă este „închis", adică ţinut mai mult timp, dă naştere unei energii hiperfizice speciale care se răspândeşte şi circulă prin întregul trup, regenerându-l şi însufleţindu-l. Uneori este avut în vedere şi un proces ascendent prin intermediul căruia forţa din centrul inferior este dirijată spre aşa-numitul câmp al Cinabrului Superior (localizat în cap); ea se transformă atunci într-un foc „incendiind corpul, pentru ca acesta să aibă strălucirea focului". Acesta e pus în legătură cu „topirea formei [fizice]", adică a somei, a corpului însuşi; se spune topire prin analogie cu schimbarea de stare provocata de foc în cazul substanţelor metalice solide. Suntem readuşi astfel la concepţia despre un trup transformat care depăşeşte moartea67. În toate acestea se întâlnesc unele corespondenţe cu învăţăturile din *kundalinî-yoga*: centrul inferior, natura asemănătoare cu focul a forţei *kundalint,* obstruarea pragului căii axiale,

procesul ascendent, unirea masculinului şi femininului (în Yoga: Śiva şi Sakti) în creştetul capului.

De la practicile daoiste cu respiraţia să trecem acum la cele cu sexul proprii aceleiaşi tradiţii. În manualele despre sex termenul *Yin-dao* (calea ascunsă) denumeşte unirea sexuală. Ca şi tantrismul, daoismul profesează principiul potrivit căruia utilizarea sexului, dacă pentru unii e dăunătoare, pentru ceilalţi – pentru cei ce posedă cunoaşterea – poate constitui un mijloc de realizare spirituală şi de sănătate. „A te uni cu o femeie – se spune – e ca şi cum ai conduce un cal în galop cu Mie putrede". Dar cine ştie nu iese păgubit din unirea cu femeile, ci scoate foloase, „împăratul Galben – stă scris în *Yii-fang she-yao* – se culcă cu o mie două sute de femei şi devine nemuritor; oamenii de rând au câte o singură femeie şi [bucurându-se de ea] îşi distrug propria viaţă. A fi sau a nu fi ştiutor: din aşa ceva cum să nu decurgă rezultate opuse?" 68

Cunoaşterea de care e vorba se referă la o doctrină secretă; astfel, în acelaşi text (1 b) se spune că procedeul „Nemuritorii şi-l transmit între ei; jură, bând sânge, să nu-l transmită în chip nesăbuit". Acelaşi lucru îl repetă şi maestrul Teng Yu-tse: „Această tehnică e absolut secretă: împărtăşeşte-o numai

e *Ibid.* pp. 208, 213 – 214, 234, 245 – 246, 394 – 39*5.6> Ibid. pp.* 380 – 381.

372 SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI

Înţelepţilor!" 69 Alt maestru, Ko-Hong (sec. al IV-lea î.Hr.), după ce subliniază marea însemnătate a „practicilor de alcov" *(fang-chong-che-fa);* despre scopul mai înalt ce poate fi urmărit cu ajutorul lor spune: „Această reţetă Bărbaţii Adevăraţi şi-o transmit prin viu grai; la început ea nu era aşternută în – scris. Chiar folosind leacurile cele mai vestite, dacă nu cunoşti procedeul acesta eficace [practica cu sexul], nu poţi dobândi viaţa eternă" *(Pao-ţi o*

tseu, 8, 3 b). Nu ne putem astfel aştepta că, doar din texte, ne vom putea lămuri pe deplin despre ce e vorba cu adevărat.

Maestrul daoist citat adineauri, Ko-Hong, menţionează efectiv diverse scopuri urmărite de cei ce dau o utilizare neprofană sexului. Pentru unii, e vorba să refacă uzura energiei vitale şi să obţină longevitatea; pentru alţii, să consolideze *yang-ul* din ei înşişi şi să disperseze *yin-uy,* scopul cel mai însemnat însă ar fi „să întoarcă Esenţa înapoi spre a reface creierul". Aşa traduce Mas-pero70; dar indiferent dacă în text e folosit sau nu exact termenul de „creier", este evident că operaţia la care se face aluzie e cea despre care am vorbit adineauri, când am menţionat practicile cu respiraţia; nu e vorba de creierul fizic, ci de aşa-numitul „câmp al Cinabrului Superior", situat în cap. Trebuie să reţinem de fapt, în general, că în doctrinele de acest fel orice referire cu caracter aparent fizic sau fiziologic trimite, în realitate, la o „anatomie" şi la o fiziologie hiperfizice.

Chiar dacă distingem aceste finalităţi diverse, fondul comun al practicilor rămâne tot unirea dintre *yang* şi *yin,* dintre principiul masculin şi cel feminin, purtat cel dintâi de către bărbat, iar celălalt de către femeie. Se pare că în funcţie de orientarea diferită a stării de unire în acuplare se realizează un scop sau altul. O expresie curioasă, dar şi sugestivă, utilizată pentru practica sexuală este „încolăcirea Dragonului şi jocul Tigrului". Dragonul simbolizează *yang-ul* şi corespunde bărbatului; Tigrul simbolizează *yin* – ui şi se încarnează în femeia utilizată. Trebuie să avem în vedere că, spre deosebire de alte tradiţii, în cea chineză Dragonul e conceput ca un animal ambivalent, subordonat pe de o parte pământului şi apelor, pe de alta ceresc şi regal. În măsura în care simbolizează omul în

69 *Ibid.,* p. 386. Se mai spune: „Puţini sunt cei ce pot practica arta aceasta, ca atare nu cutez să o divulg" (la van

Gulik, *op. cit.,* p. 41). ™ *Ibid., pp.* 409 – 410.

dubla sa natură, la treptele experienţei interioare din „jocul Dragonului şi Tigrului" s-ar putea eventual raporta cele şase situaţii ale yan-ului atribuite de comentariu celor şase semne *yang* ale primei hexagrame din *Yi-king:* pornind de jos, Dragonul trece de la faza în care este ascuns şi doar presimţit, la faza în care e vizibil, se lansează, se ridică în văzduh şi dispare.

Cât despre alegerea femeii, se acordă o mare importanţă vârstei: nu peste treizeci de ani, dar cel mai bine e sub optsprezece sau nouăsprezece ani. Ca şi în tantrism, ea nu trebuie să fie mamă, nu trebuie să fi avut copii: „Chiar tânără, dacă a avut un copil nu poate fi de folos" *(Yu-fangpi-kiue,* 1 a). O trăsătură particulară este, aisi, prescripţia de a schimba femeia; asupra acestui punct insistă un întreg grup de texte ca asupra unei chestiuni esenţiale: „Trebuie să schimbi femeia după fiecare excitaţie; tocmai prin schimbarea femeii ajungi la viaţa eternă", spune textul citat adineauri (1 b), adăugând: „Dacă te uneşti mereu cu aceeaşi femeie, suflul *yin* va scădea şi folosul va fi redus... Esenţa şi suflul femeii vor slăbi încetul cu încetul, şi ea nu-i va putea aduce bărbatului un rod însemnat". 71 Indicaţia e interpretată chiar în sensul de a utiliza mai multe tinere una după alta, în alt text putându-se citi că „atunci când schimbi femeia de mai multe ori, beneficiul sporeşte şi dacă într-o noapte schimbi de zece ori femeia, vei atinge gradul suprem şi desăvârşit [al operaţiei]".

Aceasta ne duce cu gândul, mai mult decât la nişte procedee cu adevărat dirijate către un scop iniţiatic, adică transcendent, la practici de magie sexuală care s-ar putea învecina chiar cu domeniul unui vamgirism „psihic" masculin. Această idee ni se impune nu numai datorită referinţelor existente în unele texte la longevitate, la îndepărtarea bolilor, la „posibilitatea de a deveni uşor" sau

„subtil” pe care o are trupul ca urmare a unor atare practici72, ci în primul rând datorită faptului că uneori se recomandă să fie folosite tinere femei care nu cunosc deja tehnica; raţiunea acestei recomandări e, după P’eng-tsu, că în acest caz de pe urma acuplării ar putea trage folos femeia ca să-şi alimenteze *yin-ul* şi să devină ea

71 *Ibid.,* pp. 295 – 296. Această opinie se întâlneşte însă şi în tratatele antice despre arta alcovului, unde se spune: „Cine ignoră această artă şi se împreunează doar cu una sau două femei va muri devreme” (cf. van Guli, *op. cit.,* pp. 17, 42).

73 Maspero, p. 384.

I

I

nemuritoare: o fată ştiutoare îşi va căuta propria dezvoltare şi nu va fi de niciun folos pentru tovarăşul ei73. Nu ar mai fi vorba atunci de un parteneriat veritabil, de o experienţă din care ambele părţi ar putea trage foloase din dizolvarea, aşa zicând, în stările ce se succed în actul iubirii. Suntem, dimpotrivă, îndreptăţiţi să credem că, în acest caz, bărbatul caută pur şi simplu o substanţă fluidică complementară pe care să o absoarbă sau să o folosească drept excitant pentru a-şi întări calitatea *yang* sau calitatea „Dragon”, adică principiul virilităţii, în opoziţie cu calitatea *yin* sau „Tigru” a femeii: Şi bărbatul ar prefera ca tovarăşa sa să nu fie iniţiată în semnificaţia secretă, magică, a acuplării, pentru a o împiedica să tragă ea foloase de pe urma ei şi pentru ca, în ansamblu, să nu prevaleze cumva principiul *yin*. În plus; chiar şi în tratatele de artă profană a iubirii e relevat un antagonism şi femeia este numită „inamica”, deoarece ea tinde să-i ia bărbatului *yang-ul”.* Dacă apoi problema ar fi numai existenţa unui fluid feminin de absorbit în scopul hrănirii propriului principiu vital, ar fi mai uşor de explicat utilizarea mai

multor tinere femei, aşa zicând în serie. Chiar şi în India şi în Tibet se cunosc tehnici sexuale menite să prelungească viaţa într-un cadru analog: în esenţă, e vorba ca, în unirea cu o femeie, chiar dacă ei îi provoci orgasmul, să nu participi cu niciun chip la plăcere, ceea ce ar duce oarecum la absorbirea vampirică a energiei vitale feminine75. În rest, chiar şi în *Upanişade* există urmă ale unui procedeu „aspirator" similar menit să-i ia femeii „sămânţa" în cursul acuplării, făcând astfel încât ea să nu rămână grea. Textul spune că, în acest scop, bărbatul, cu gura lipită de gura femeii, pătrunzând în ea trebuie să emită suflul, iar apoi să-l inspire (şi probabil să-şi ţină respiraţia), concentrându-se mental asupra formulei: „Cu puterea mea, cu sămânţa mea îi iau sămânţa ei" (despre „sămânţa feminină" am vorbit mai sus, § 54) 76. În acest text se menţionează de asemenea un lucru analog cu cel avut în vedere în daoism: de stăpânirea cunoştinţei depinde avantajul bărbatului asupra femeii sau a femeii asupra bărbatului, cu prilejul împreunării sexuale: bărbatul se

73 *Ibid.,* p. 396.

74 Cf. van Gulik, *op. cit.,* p. 11

75 Cf. A. David-Neel, *Magie d amow et magie note,* Paris, 1938, pp. 104 – 105.

76 *Brhadăranvăka-upânişad,* IV, IV, 10.

bucură de „buna lucrare a femeii" cu care se uneşte, dacă posedă cunoştinţa; dimpotrivă, femeia poate pune stăpânire pe cele ale bărbatului, dacă acesta din urmă nu este ştiutor. Se mai spune că până şi bărbaţii de rangul brahmanilor sunt lipsiţi de virilitate când se împreunează cu o femeie ce posedă cunoştinţa respectivă77. Avem însă motive să credem că în practicile secrete daoiste nu totul – ia sfârşit pe un plan atât de problematic. Printre altele, tehnica principală nu se deosebeşte mult de cea tantrică. Prima fază se numeşte aici arta regală de a egaliza,

armoniza sau amesteca respiraţiile – *chang-k i chen-chu;* aceasta e denumirea tehnică a preludiilor erotice menite să însufleţească magnetismul natural ce se aprinde pe baza raportului *yin-yang,* până la un grad particular de exaltare şi de sintonie a celor doi. Doar după ce a intervenit această stare şi ea e alimentată un timp se va trece la unirea trupurilor *(Yu-fang che-yao,* 1 b). E posibil ca prin aceste preludii să se aibă în vedere aceeaşi condiţie, pentru a cărei realizare, potrivit ritualului tantric citat anterior de noi, ar trebui să petreci cu femeia o anumită perioadă în intimitate, dar abţinându-te de la contactele fizice. În mod analog, aşa cum spuneam, regimul acuplării, *huo-ho,* nu se deosebeşte aici mult de cel tantric: posedând-o pe femeie, bărbatul nu trebuie să ajungă la emisia lichidului seminal78 şi, ori de câte ori procesul de ejaculare ar fi dea în curs, el trebuie să-l inhibe şi să întoarcă înapoi sperma pentru ca din ea „să păstreze Esenţa", această Esenţă corespunzând în chip vădit cu *virya* şi cu *bindu,* cu principiul virilităţii magice din învăţătura indiană. În *Suniu-king* se spune anume: „Esenţialul tehnicii constă în unirea cu multe femei tinere fără a emite Esenţa". 79 Se pune problema de a trezi forţa primară (Esenţa); o dată ce derularea actului sexual a pus-o în mişcare (un text spune: „Ea trebuie să devină bine agitată"), trebuie oprit procesul ejaculării, scop în care, în unele texte, sunt avute în vedere chiar abilităţi drastic fizice.

77 *Ibid.* IV, IV, 4.

78 Acest procedeu era deja frecvent recomandat de tratatele curente despre sex, cu excepţia cazurilor când se urmărea în mod deliberat procreaţia; era însă obligatoriu ca femeia să fie adusă la orgasm („până o facă să strige", se spune într-un text – *Tung-houan-tzu,* VII – cf. van Gulik, pp. 8, 20, 33 etc). Van Gulik pretinde că daoiştii au imprimat acestei tehnici o orientare „crudă" în asemenea

măsură încât arta alcovului a ajuns să fie numită „învăţătura perversă" *(hsien-chiao)* şi „să provoace nu rareori moartea nefericitelor lor victime" din care se urmărea extragerea „femininului primordial" *(yuan-ţi în* –, *op. cit.,* pp. 11, 12). Elnsă de reţinut că van Gulik s-a bazat aici pe zvonurile răuvoitoare provenind din medii ostile sau profane.

79 Maspero, *op. cit.,* p. 384.

Atunci are loc procesul invers, Esenţa trezită şi reţinută urcă de-a lungul coloanei vertebrale spre „creier". Aceasta este numită „arta de a face Esenţa să se întoarcă pentru a restabili creierul [centrul din creier] – *huan-tsingpu-nao" (Yu-fangeheyao,* 1 b) 80. „Pătrunde doar, fără a ejacula", se repetă. Instrucţiunile lui Lieu King sunt: după ce suflurile bărbatului şi femeii s-au armonizat, „să pătrunzi când [...] eşti slab, să te retragi când eşti ferm şi puternic", în vreme ce alt text spune: „Cine intră puternic şi iese slab, chiar dacă ar fi avut cea mai bună soartă, va pieri" (*Yang-sing yan-wing Iu,* II, 13 a-b). Ca subiect gramatical al precedentei propoziţii Maspero pune între paranteze *falusul,* organul masculin (numit de acele texte „osia de jad"). Interpretarea aceasta ni se pare însă mai degrabă grosolană; printre altele, ea face prea puţin imaginabil cursul pe care ar trebui să-l ia în mod practic lucrurile, pe plan fizic, mai cu seamă la început, nemaivorbind de cazul în care tânăra femeie oferă un acces dificil sau este fecioară. Trebuie să fie vorba mai degrabă, în esenţă, de o stare şi de o forţă, nu de organul sexual, ci de principiul *yang* al bărbatului care, „slab" la primul contact cu femeile, în desfăşurarea operaţiei magice se întăreşte treptat, ia avans asupra principiului *yin* şi iese „tare" din experienţă, acesta fiind unul din scopurile pe care textele le indică în mod explicit? Ritualismul e aplicat aici în asemenea măsură, încât, numărul complet al lui *yang* fiind optzeci şi unu, în

practica perfectă acesta ar trebui să fie şi numărul mişcărilor ce are a le săvârşi „osia de jad" între „corzile de lăută" (organul sexual feminin) 81: lucru imaginabil doar ca o mecanizare absolut paralizantă, afară de cazul acelor situaţii cu totul speciale în care, fără voie, realizarea intens trăită a unei semnificaţii duce spontan, am zice aproape magic, la o corespunzătoare structură simbolică precisă a gestului fizic.

80 *Ibid. p.* 385.

81 *Ibid., p.* 384. Chiar şi în tratatele curente de erotică figurează o relaţie între numerele simbolice (pare şi impare) ale lui *yin* şi *yang* şi mişcările ce trebuie efectuate în femeie: astfel, se prescrie să se efectueze grupe de câte patru (sau opt) mişcări lente urmate de câte o mişcare viguroasă şi profundă (4 + 1 = 5; 8 + 1 = 9), numere impare *yang,* oprindu-te când femeia are orgasmul şi strigă, apoi reîncepând (cf. van Gulik, pp. 43, 55).

Teng Yu-tse, figură legendară de „nemuritor" care ar fi trăit sub dinastia Han în secolul al II-lea, vorbeşte de dublul scop: „a scădea *yin-ul* pentru a spori *yang-ul"* şi „a închega licoarea Esenţei" (e vădit că vrea să spună: a fixa *vârya) 82.* Maspero citează avertismentul că, la fel ca şi în cele cu respiraţia, asemenea practici nu trebuie abordate fără o pregătire adecvată. Pe deasupra, ca să li te consacri, ar trebui alese zile bine determinate; în această privinţă există, pentru daoişti, un complex de interdicţii întemeiate astrologie. De exemplu, sunt interzise prima şi ultima zi a lunii, perioadele primului şi ultimului pătrar al lunii şi cea a lunii pline, şi cum la acestea se adaugă şi alte date şi împrejurări nepropice, practic aproape două sute de zile din an sunt excluse pentru „împreunarea magică a Dragonului cu Tigrul". 83 Sunt avute în vedere şi anumite ore favorabile: fără a fi beat sau prea ghiftuit, trebuie să lucrezi cu tânăra femeie la „ora suflului viu *yang,* după miezul nopţii"; regăsim astfel aici, printre altele,

conexiunea deja menţionată dintre femeie, eros şi noapte (§ 21). Practica presupune capacitatea de a medita şi de a realiza o intensă concentraţie mentală. Nu sunt avute în vedere procese preliminare de sacralizare, ca în India şi în alte părţi, ci se spune în mod explicit că operaţia trebuie efectuată într-o stare diferită de cea a conştiinţei obişnuite de veghe. „Ori de câte ori te consacri practicii – spune Teng Yu-tse – trebuie să intri în meditaţie; e necesar să pierzi mai întâi conştiinţa trupului, apoi pe cea a lumii exterioare”. 84 Asta înseamnă că trebuie să intri într-o stare de transă activă, pentru ca, îndeplinind în continuare acţiuni materiale şi, evident, fără a pierde senzaţia femeii şi a corpului femeii, experienţa să se desfăşoare, în substanţă, pe un plan subtil, hiperfizic. Referitor la partea cea mai importantă, şi anume ascensiunea Esenţei către sediul superior după oprirea şi devierea forţei redeşteptate de la direcţia de-a lungul căreia s-ar fi produs scurgerea lichidului spermatic în femeie, este nevoie

82 Maspero, p. 386. La aceasta se poate asocia pesemne formula generală de vivificare a forţei *yang* în tot corpul, care trebuie menţinut integru în fluidul său, ceea ce e conceput şi ca o coagulare sau fixare – cf. C. Puţini, *Taoismo,* Lanciano, 1922, pp. 117 – 118.

83 *Ibid.* pp. 397, 400.

84 *Ibid.,* p. 386.

ca practica să fie însoţită de reprezentarea mentală ce permite urmărirea şi dirijarea procesului în interiorul tău85.

Acelaşi Teng Yu-tse menţionează şi o invocaţie86, după terminarea căreia „bărbaţii vor struni [cu spiritul fix] frâiele, reţinând cu hotărâre Esenţa şi distilând suflul care, urmând coloana vertebrală, va urca spre *Ni-Huan;* aceasta se numeşte „a face să se întoarcă la Origine, *huan-yuan”.* Femeile, dimpotrivă, vor menţine [spiritul fix] în inimă ca să hrănească spiritele, distilând un foc imutabil *[rajas* ca

tejaş, în terminologia indiană] în inimă, făcând ca suflul să coboare de la ambii sâni până la rinichi, de unde va urca de-a lungul coloanei vertebrale spre a ajunge tot la *Ni-Hua*nă7. Ceea ce se numeşte „transformarea Realului”, *hua-chen.* După o sută de zile se parvine la Transcendenţă. Exersând vreme îndelungată, poţi devejii spontan Bărbat Real şi vei străbate veacurile trăind veşnic. Aceasta e metoda de „a nu muri” 88. În privinţa acestui „a nu muri” suntem iarăşi confruntaţi cu ambiguitatea deja relevată: nu ne putem da seama dacă totul se reduce la cucerirea longevităţii şi la fabricarea unui soi de elixir alchimic (în fapt, se întâlnesc uneori chiar expresii de felul celei ce urmează: „Fie că sunteţi tineri sau bătrâni, veţi redeveni adolescenţi”) 89, sau dacă un fel de reintegrare şi de ordine fizică şi „vitală” sunt considerate ca efect inerent al unei realizări de ordin mai înalt, şi anume cea a vieţii nemuritoare în sens propriu, transcendent. În faţa unei asemenea ambiguităţi, trebuie să ne reamintim avertismentul textelor, şi anume că esenţa învăţăturilor iniţiatice era transmisă numai pe cale orală.

În materialul adunat de către Maspero nu există indicaţii cu privire la pericolele practicilor sexuale de unire dintre *yin* şi *yang.*

85 *Ibid...* p. 385, cf. p. 218, unde se vorbeşte despre capacitatea de viziune interioară – *ni-che* sau *nei-kuan* – graţie căreia îţi observă interiorul propriului corp, astfel încât să poţi ghida operaţiile. Despre această viziune, în texte se vorbeşte ca despre o facultate extraordinară.

86 iată-i textul: „Marea Esenţă a Augustului Suprem, coagulând umorile, facă tare ca un os Transcendentul! Cele şase sufluri ale Marelui-Real-Atotânalt facă să se întoarcă Esenţa pentru a reînnoi [centrul] creierul lui]! Faceţi astfel ca eu să unesc |*yin-ul* şi *yang-ul* unindu-mă cu o femeie], ca embrionul să fie topit şi Giuvaierul păstrat!” (Maspero, p. 386).

87 E evidentă în cazul acesta coparticiparea femeii şi

stăpânirea şi de către ea a. cunoaşterii procedeului, contrar celor recomandate de alte texte (potrivit cărora femeia nu ar trebui să ştie nimic despre operaţia ocultă executată cu ea).

88 Maspero, *op. cit.,* p. 386.

89 *Ibid.*

Totuşi avem motive să presupunem că şi ele prezintă riscul unei intoxicări erotice atunci când, din pricina slăbiciunii bărbatului în unirea magică, *yin-ul* sau calitatea Tigru, activă în femeie, câştigă sub o formă ocultă supremaţia asupra principiului *yang* sau calităţii Dragon, active în bărbat. Aşa cum am spus mai înainte, aceasta e poate raţiunea sfatului de a nu folosi tinere iniţiate în latura secretă a practicii, deoarece ele ar putea-o utiliza în propriul lor avantaj, şi anume pentru o dezvoltare periculoasă a lui *yin:* ceea ce ar răsturna complet polaritatea practicii.

În afara operaţiilor sexuale individuale, adică săvârşite de către un cuplu izolat, unele texte daoiste menţionează practici colective ce pai>a fi fost un amestec de vechi rituri orgiastice sezoniere (de primăvară şi de toamnă) şi tehnicile propriu-zis iniţiatice mai sus menţionate. Pentru astfel de rituri colective sunt indicate ca favorabile zilele de lună nouă şi de lună plină, zile care, pentru riturile sexuale individuale, trebuie, dimpotrivă, evitate. Precizarea că ele urmăresc eliberarea de păcate şi îndepărtarea nenorocirilor care, potrivit „legii acţiunilor şi reacţiunilor concordante", pot deriva din propriile acte, ne duce cu gândul la finalitatea unei îmbăieri sau purificări, realizate prin cufundarea în amorf (în „Ape"), despre care am vorbit în legătură cu sensul ultim al riturilor orgiastice în genere. Cu deosebirea însă că şi în aceste practici colective ar trebui respectat, în acuplare, regimul neejaculării. O observaţie în acest sens din *Siao tao luen* sună astfel: „Cei care se dedau acestei practici realizează

Formula Regală în Câmpul Cinabrului, dar ei ţin seama de Taina Apărată şi emit pe drum". 90 Principiul & cel al promiscuităţii, nimic nu trebuie să se opună schimbării femeilor. Acelaşi text, în privinţa scopurilor, menţionează şi necesitatea de a-ţi asigura o forţă protectoare („fastă") contra oricărei primejdii, contra oricărei înrâuriri ostile, contra oricărui demon. Dacă şi aici efectul căutat este realizarea calităţii masculine pure *yang,* am putea constata în aceasta o paralelă cu fondul ideilor antice referitoare la puterea magică şi exorcistică a falusului. Oricum ar fi, nu e lesne de conceput acordul dintre un regim de orgie colectivă şi cel al acuplărilor fără emisie spermatică. Putem cel mult gândi aceasta în cadrul unui lanţ magic organizat şi articulat corespunzător (ca în cazul „cercurilor" tantrice, la care vom

*> *Ibid.,* pp. 400 – 405.

380 sexul în domeniul iniţierilor şi al magiei reveni mai jos), iar nu al unei promiscuităţi efective. Dar, în această ordine de idei, se fac trimiteri şi la „lucruri ce nu se pot înfăţişa în amănuntele lor" 91, în timp ce e neîndoios că asemenea practici colective trebuie să fi degenerat în numeroase cazuri, de vreme ce unii autori deplâng faptul că în perioadele de după dinastiile Wei şi Tsin, ele au prilejuit naşteri de copii printre daoişti92: ceea ce presupune în mod evident că se abandonaseră cursului normal, „umed", al acuplărilor omeneşti.

57. Practici sexuale arabe şi simbolistică hermetică

Practici orgiastice cu scopuri mistice sunt atestate şi în spaţiul arabo persan. Dar informaţiile corespunzătoare se reduc la câteva menţiuni ale unor autori şi călători înclinaţi mai degrabă să se scandalizeze decât să studieze cu înţelegere tradiţiile respective şi să le arate implicaţiile. O informaţie directă referitoare la practici sexuale continuate până în zilele noastre în mediile arabe din Africa de Nord găsim într-o relatare cuprinsă într-o lucrare colectivă recent publicată93. Împreunarea cu femeia apare

aici ca unul din mijloacele folosite pentru a activa puterea unei influenţe spirituale *(barakah),* care e stabilită în bărbat printr-o iniţiere oarecum virtuală într-un rit precedent. E de notat că această tehnică este aleasă numai pentru acele persoane care, prin temperament, sunt înclinate în mod deosebit spre sex; înclinaţia predominantă constituie astfel un soi de materie primă94. Un al doilea amănunt interesant, socotit ca o calitate indispensabilă, este probarea incapacităţii de a fi hipnotizat95. Aceasta, evident, pentru a preîntâmpina o stare de pasivitate, dacă nu chiar de fascinaţie, când intri în raport cu femeia: să ne amintim că şi în tantrism se atrage atenţia asupra pericolului ca o stare de acest gen, ca într-un leşin sau o sincopă, să se substituie extazului activ al *mahă-siiklia-ului.*

91 Ibid.,, p. **405.**
92 Ibid., p. 409.
93 *Introduzione alla Magia,* ed. cit., vol. III, pp. 365 – 374 („Esperienze fra gât Arabi").
94 Ibid., p. 371.
95 *Ibid., p.* 372.

Cât despre esenţă, în relatare întâlnim încă o dată bine cunoscutul regim „contra naturii" al acuplării: „Regula este de a conduce în aşa fel unirea cu femeia, încât în niciun caz să nu se ajungă la deznodământul ei normal, care constă în ejaculare. Organizaţiile cu care intrasem în contact dispuneau de fete berbere specializate pentru asemenea practici. Cred că ele erau supuse de fiecare dată unei pregătiri oculte. În plus, erau furnizate anumite formule – *dhikr* – şi nicio fată nu consimţea să se preteze unor astfel de practici dacă ele nu erau utilizate. De-a lungul întregii nopţi cât trebuia să dureze experienţa se folosea ceaiul arab, adică un fel de decoct puternic, căruia i se adăugau succesiv infuzii de diverse plante, care

nu trebuie să fi fost fără legătură cu stadiile şi desfăşurarea experienţei". 96

Aceeaşi persoană adaugă: „Scopul practicii părea a fi dublu. Era în primul rând o stăpânire de sine, altceva decât simpla rezistenţă la tentaţii, pentru că se acceptau toate condiţiile normale, fizice şi psihice, ale oricărei uniri trupeşti cu o femeie şi nici nu era prescrisă înăbuşirea senzaţiilor ce se trezesc îndeobşte de pe urma ei, cu singura excepţie de a se controla şi inhiba emisia spermatică. Or, fetele utilizate aveau, dimpotrivă, instrucţiunea precisă de a face apel la orice mijloc pentru ca ea să se producă. Un detaliu bizar: mi s-a întâmplat să le văd pe aceste fete plângând când le reuşea această intenţie de «deturnare» şi scuzându-se, spunând că fuseseră silite să asculte de un ordin". La rândul său însă şi acest scop de atins prin rezistenţă şi dominare de sine era tot un mijloc, întrucât forţele trezite de acuplarea astfel condusă trebuiau să provoace trauma necesară pentru iluminare, pentru luarea de contact cu suprasensibilul97. E interesant de relevat că, pe lângă aceste practici sexuale, autorul relatării a fost instruit în rituri de magie evocatoare având în vedere nu atât producerea de fenomene paranormale, cât dezvoltarea autocontrolului şi a unei puteri de comandă, deoarece se spune că în experienţele evocatoare de felul acesta, dacă nu posezi orientarea justă, poţi fi lovit de nebunie la fiecare pas: risc pe care l-am văzut menţionat şi în legătură cu practicile sexuale98.

96 Ibid. p. 371.
97 *Ibid.* p. 372.
98 *Ibid.* , p.371.

Referitor la stările experimentate în ele, dacă ar fi să stabilim o anumită conexiune cu calea sufismului, s-ar putea vorbi pesemne de „extincţia", *hanah,* căreia îi urmează „stabilitatea", *tasis* sau *baqah.* L-am citat mai sus

pe Ibn Arabi în legătură cu regimul de sacralizare a unirii sexuale şi cu identificarea rituală a femeii cu „natura" cosmică. Putem cita aici şi alt pasaj din acelaşi maestru: „Când bărbatul o iubeşte pe femeie, el râvneşte unirea, adică unirea cea mai completă cu putinţă în dragoste; şi în forma [corporală] alcătuită din elemente nu există unire mai intensă decât cea prilejuită de actul sexual. În ea, voluptatea cuprinde toate părţile trupului şi tocmai din acest motiv legea sfântă prescrie spălarea totală [a trupului după actul sexual], purificarea trebuind să fie nu mai puţin totală decât a fost stingerea bărbatului în femeie în extazul provocat de voluptate [în unirea sexuală]. Căci Dumnezeu, gelos pe robul său, nu îngăduie ca acesta să creadă că se bucură de ceva ce nu este El. Aşadar, îl purifică [cu ritul prescris] pentru ca să se întoarcă, în viziunea sa, către Cel în care s-a stins de fapt, întrucât nu există altceva decât El". 99 Transpunere deci a dizolvării prin intermediul femeii într-o extincţie întru divinitate prin depăşirea faptului iluzoriu al voluptăţii individuale şi corporale: aceasta e probabil cheia tehnicii islamice.

Cât despre tradiţiile europene, în Evul Mediu şi în veacurile următoare nu e uşor să certificăm prezenţa unor şcoli în cadrul cărora să fi fost puse în lucru procedee similare. Am vorbit mai sus de unele curente kabbaliste particulare şi de Fraţii Spiritului Liber chiar; aici e însă vorba de un simplu erotism mistic şi nimic nu ne îngăduie să presupunem existenţa unui regim special iniţiatic al acuplării. Nu e însă exclus ca şi acesta să fi fost avut în vedere în alte cercuri, mai închise. În altă parte100 am citat un text hermetico-kabbalist, *Asch Mezareph,* atribuit lui Isaac Olandezul, şi unde simbolismul loviturii de suliţă a lui Phineus, care străpunge perechea păcătoasă în momentul acuplării, provocând astfel miracole, ne poate duce cu gândul la tehnica tantrică şi daoistă a opririi energiei *vârya* în cursul actului sexual. O semnificaţie similară ar putea fi culeasă eventual dintr-una din aşa-

zisele *Chei* ale lui Basilius Valentinus, şi anume din cea de-a unsprezecea. În ea sunt reprezentate două femei călare pe doi lei care se sfâşie unul pe altul; femeile ţin sus o inimă în care se varsă şi se amestecă fluidul Soarelui şi cel al Lunii. Alături, se vede un războinic înarmat din cap până-n picioare, cu spada înălţată, gata să lovească (să oprească procesul) 101.

— Ibn Arabi, La *Sagesse des Prophetes,* tr. cit., pp. 186 – 187.100 *La tradizione ermetica,* ed. cit., p. 149.

De asemenea, o carte din jocul de Tarot, cea de-a cincisprezecea, căreia i s-a dat o interpretare hermetico-kabbalistă, poate face aluzie şi la procedee sexuale102. Ea se intitulează „Diavolul". Figura centrală are trăsăturile uneia din formele atribuite uneori divinităţii secrete a Templierilor, lui Baphomet. Este o figură androgină cu cap de berbec, purtând pe frunte o pentagramă. Braţului drept şi braţului stâng îi sunt asociate cele două formule alchimisto-hermetice, *Solve* şi, respectiv, *Coagula*. În mâna dreaptă, figura ţine o făclie aprinsă, iar cum această parte ţine de *Solve,* aceasta ar putea fi o aluzie la focul interior aprins în cursul operaţiei. Mâna stângă ţine simbolurile antice ale organelor sexuale, masculin şi feminin, unite, şi corespondentul *Coagula* s-ar putea referi la acţiunea magică de fixare care generează androginul. În afară de acestea, în partea de jos a figurii, legaţi de piedestalul pe care se înalţă figura centrală ca o cheie a întregului ansamblu, se văd un diavol bărbat şi o diavoliţă, care ar putea corespunde bărbatului şi femeii ce participă la operaţia desfăşurată sub semnul acelei figuri-cheie, şi anume cea a androginului cu pentagramă. Bărbatul, cu mâna stângă ridicată în sus, către făclia aprinsă, face gestul ritual al binecuvântărilor, în vreme ce dreapta şi-o ţine pe organele sexuale; femeia însă atinge cu mâna dreaptă partea inferioară a figurii androgine, iar stângă şi-o ţine aşezată pe propriul sex. De vreme ce ea se află în

partea cu *Coagula,* aceasta ar putea fi o aluzie la o a doua semnificaţie a respectivei formule, şi anume la „coagularea luminii astrale”, la starea de beţie fluidică ce constituie aportul femeii la derularea operaţiei. Astfel, chiar dacă în diferitele părţi ale unei hieroglife abstruse şi enigmatice pot fi încorporate semnificaţii polivalente, o figură de acest gen poate trimite aluziv la diferitele momente ale unei operaţii de magie sexuală iniţiatică.

Îoi *O* Valentinus, *Practica, cum duodecim clavibus et appendice, de Magno Lapide antiquorum Sapientem,* Frankfurt, 1618.

102 Reconstrucţia figurii hieroglifice la O. Wirth, *Le Tarot des Imagiers du Moyen-Age,* Paris, 1927, pp. 174 şi urm.

Cât despre hermetismul propriu-zis – prin care înţelegem doctrina secretă transmisă în Occident prin intermediul limbajului simbolic şi derutant al procedeelor alchimice – am arătat deja că interpretarea sexuală e una dintre cele posibile pentru operaţiile de care pomenesc textele: e însă astfel numai datorită multiplicităţii planurilor la care orice simbol iniţiatic, prin însăşi natura sa, se poate referi simultan. De fapt, simbolismul erotic are în hermetism un rol destul de însemnat, iar procedeele respective, s-ar putea prea bine aplica în schema lor domeniului magiei sexuale. Am relevat mai sus importanţa pe care, într-o asemenea tradiţie, o are simbolismul androginului, lui *Rebis.* Pornind de la vechile texte elenistice, se declară că esenţa Operei constă în împreunarea masculinului cu femininul 103. Alchimic vorbind masculinul este Sulful, forţă ce stă în relaţie cu principiul Eului şi cu divinul (această semnificaţie o are termenul grecesc pentru Sulf: Oexou). Cât despre principiul feminin, el are o mulţime de denumiri: este Mercurul, Apa Vieţii, Materia Primă, Solventul Universal,

Apa Divină etc. E „Doamna Filosofilor”, de care are nevoie „Aurul nostru”, Aurul desemnând de asemenea masculinul, în principiul său de „fiinţă”. „Aurul nostru corporal – spune Philaletes104 – e ca şi mort înainte de a se uni cu soţia sa. Abia atunci se dezvoltă Sulful lăuntric şi secret”. Referitor la Femeie, încă într-un tratat al lui Osthanes se spune: „În tine este ascunsă taina cea înspăimântătoare şi minunată”. 105 Cel dintâi efect al „împreunării oculte” e însă dizolvarea, Femininul, sau Mercurul, activându-se ca un solvent. De aici, faza numită „Opera în negru” *(nigredo),* în timpul căreia masculinul, „Regele nostru”, moare106. De altfel, prin criza aceasta trece însuşi „Aurul corporal”, „numit şi „Sulful vulgar”: e forma de manifestare condiţionată a principiului personalităţii, cel ce se poate numi „Eul fizic”. Unindu-se cu Mercurul, respectiv cu Apa

103 De ex. Zosimos, la M. Berthelot, *Collection des anciens alchimistes grecques, „*. Paris, 1887, vol. III, p. 147.

104 *Introitus apertus ad occlusum regis palatium,* cap. I.

105 *Apud* Berthelot, *op. cit.,* p. 8.

106 O referire sugestivă la acţiunea femeii găsim în menţiunea despre „uciderea hermetică a soţului său pe care, după *Turba Philosophorum,* o comite Femeia *in coniunctio* cu „armele ascunse în trupul său”, şi care, în alte texte se numeşte „lupta femininului” – M. von Franz, *Aurora consurgens,* ed. cit., p. 233). Pe de altă parte, asemenea expresii nu pot să nu sugereze şi planul sexual concret.

Divină, închiderea lui e înlăturată. Astfel, după criză se manifestă starea extatică, răsare lumina, îşi fac apariţia „porumbiţele Dianei” în aşa-numita *albedo, „*Opera în alb”, în care trebuie să vedem aspectul pozitiv, iar nu tot cel negativ, al „domniei Femeii” sau „a Lunii”. Este însă esenţial pentru scopurile operaţiei generale ca bărbatul să

dispună de ceea ce textele numesc când „Oţelul înţelepţilor”, când „sămânţa Aurului”, când „Sulful incombustibil”, aceste denumiri referindu-se la o putere care să nu se „aprindă” (care să nu se lase exaltată) şi nici să nv „se strice” („Oţelul”), ci să se conserve de-a lungul acestor schimbări de stare şi, când vine vremea, să constituie principiul („sămânţa”) unei noi dezvoltări. Această dezvoltare corespunde celei de-a treia faze esenţiale ale Opus-ului *alchemicum,* şi anume „Opera în roşu”, sau *rubedo,* în care e depăşită condiţia de simplă deschidere extatică, acum redevin active Sulful şi Focul; masculinul, devenit viu, reacţionează asupra substanţei care îl dizolvase, o ia înaintea femininului (în *Turba Philosophomm* se spune: „Mama e întotdeauna mai miloasă faţă de Fiu decât Fiul faţă de dânsa”), îl absoarbe, îi transmite propria sa natură. Acesta e momentul când împreunarea Regelui şi a Reginei, a perechii spălate şi *dezbrăcate,* numită şi „Incest”, îl produce pe cel care e dincolo de ei doi, pe *Rebis,* androginul încoronat, Soare şi Lună laolaltă, care „are toate puterile” şi e nemuritor107.

Dacă în texte se subliniază că ansamblul acestor procedee ale Artei liermetice aplicate la om reflectă procesul însuşi al creaţiei, al manifestării cosmice, în momentele ei esenţiale – împrejurare asupra căreia am atras atenţia şi mai înainte –, pe de altă parte chiar din această indicaţie reiese, aşadar, cu claritate măsura în care simbolurile şi operaţiile hermetice s-ar preta unei aplicaţii la

107 Despre toate acestea, cf. lucrarea noastră deja citată, îndeosebi partea a doua. Ca probă, vom reproduce doar câteva expresii caracteristice din textele hermetice: „Femeia o ia la început înaintea bărbatului şi-l domină într-atâta, încât îi schimbă propria natură; nu-l lasă până când nu rămâne grea. Atunci bărbatul îşi recapătă puterea şi capătă la rândul său supremaţia, o domină şi o face asemănătoare lui”. „Mercurul filosofai este o Apă

dizolvantă… Regele moare şi învie în ea, pentru că aceeaşi Apă ucide şi dă viaţă. Filosofii [hermetici] au dat culorii albe numele de Viaţă şi înviere". „Când această apă a realizat dizolvarea desăvârşită a stabilului, ea este numită Izvor al Vieţii, Natura, Diana goală şi liberă". „Prometeu reprezintă Sulful lor însufleţit de Focul ceresc" etc. (A. J. Pernety, *Dictionnaire mytho-her-metique.* Paris, 1758, pp. /220, 237, 467, 407).

386 SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI

planul însuşi al practicilor sexuale. După cum am mai spus, trebuie să reţinem însă că, în pofida utilizării pe scară largă a simbolismului erotic (uneori în termenii cei mai drastici: găsim în texte figurări ale coitului Regelui cu Regina, goi, cu membrele petrecute în diverse chipuri) 108, vechii maeştri ai hermetismului nu au urmat calea sexului, că pentru a se reintegra cu principiul feminin, pentru a-şi dezbrăca Diana, pentru a-şi poseda pe Hebe a lor şi a duce la bun sfârşit *opus transformationis* până la zămislirea androginului încoronat, ei nu au apelat la femeie. După cum putem vedea, abia în vremurile mai recente unii continuatori ai hermetismului nu au exclus „calea Venerei" şi au interpretat operaţiile hermetice prin raportare la ea.

În această privinţă am putea menţiona cercurile de care a fost iniţiat Gustav Meyrink în unele doctrine ce se găsesc expuse ici şi colo, sub o formă deseori îndeajuns de vie şi sugestivă, în romanele sale. Date cu caracter mai nemijlocit sunt însă oferite de şcoala lui Giuliano Kremmerz (pseudonim al lui Ciro Formisano), care şi-a desfăşurat activitatea în Italia spre finele secolului trecut şi la începutul secolului nostru în cadrul unei organizaţii – sau al unui „lanţ" –, căreia i s-a dat numele de Myriam.

58. Myriam şi „piromagia".

Însăşi denumirea aceasta e interesantă. Încă de către teologia mistică creştină, Maria, Fecioara *Theotokos* (=

Mama lui Dumnezeu), a fost concepută ca personificarea Bisericii care, ca dispensatoare de viaţă supranaturală, dă naştere lui Dumnezeu, lui „Cristos în noi", şi o idee similară se întâlneşte şi în esoterismul ebraic în legătură cu Shekhina, care a fost şi ea identificată cu forţa mistică şi eficientă a unei anumite organizaţii iniţiatice. L. Valii a putut şi el arăta că, în limbajul lor secret, „Supuşii Iubirii" dădeau numele de „doamnă" nu numai „înţelepciunii Sfinte", ci şi organizaţiei ce era purtătoare şi administratoarea acestei forţe. În şcoala lui Kremmerz regăsim, aşadar, într-o corespondenţă semnificativă, aceeaşi concepţie: dacă fiecare şi-o are pe Myriam a sa, „doamna" proprie, io* cf. figurile reproduse de C.G. Jung, *Pshychologie und Alchemie,* Zu rich, 1944, Fig. 167, 226, 268.

care e entitatea fluidică sau dublul vital al propriei fiinţe, există în plus şi o Myriam colectivă care e însuşi lanţul său, mai bine zis, forţa fluidică vitală a organizaţiei, invocată ca o entitate sau ca o înrâurire spirituală superioară de către fiecare participant la aceasta în scopul propriei integrări spirituale şi operative şi al iluminării109. Abstracţie făcând de aceasta, se pare, în scrierile lăsate de Kremmerz, că referirile la calea Venerei se mărginesc la aprinderea unui foc psihic („piromagie") prin intermediul unui raport între doi indivizi de sex opus ce exclude contactul fizic; sub acest aspect, orientarea pare similară celei dovedite de formele medievale speciale de care ne-am ocupat la locul potrivit. În general, vorbind de magie, Kremmerz1110 spune: „Magia, stare activă de cucerire a voinţei şi de apartenenţă absolut masculină, dar bărbatul nu ar fi ca atare dacă femeia nu s-ar supune impulsului bărbatului ca recepţionară", femininul furnizând aici în esenţă „fluidul" necesar activării şi magnetizării voinţei, pe care să o conducă apoi în integritatea ei la o stare de „androginie". Asupra acestor posibilităţi sau aplicaţii

operative vom reveni însă ceva mai jos. „Nu vom discuta nici despre utilizarea femeii ca un fel de medium ghidat de către bărbat, până ce îi devine complementul său clarvăzător, pe baza unui raport de sintonie şi de dragoste „care trebuie să excludă orice gând necurat! 111. În general, Kremmerz admite că acela ce acţionează în domeniul magiei poate să nu respecte continenţa „doar în cazul când îşi posedă contrarul fluidic într-o femeie" 112; e, aceasta, o dezvoltare a ideii de complementarism sau polaritate specială, ca precondiţie a oricărei stări de intens magnetism erotic. Un pas mai departe pare a face afirmaţia că nu ştie ce e dragostea cine poate distinge unde începe spiritul şi unde sfârşeşte carnea113. Iată cum e descris drumul spre „piromagie": „Dragostea începe să capete un caracter sacru când pune sufletul omului într-o stare de *mag* sau de transă.

109 Date în această privinţă se găsesc mai ales în cel de-al IV-lea dintre *Fasci-coli della Myriam,* nepuse în vânzare. Un pasaj dintr-o invocaţie sună astfel: „Minunea fie mare – Myriam să apară – fie ca destinul triumfal – să fie iute ca de o mie – de ori fulgerul, ca de o sută de ori – şi mai multe – Lumina!"

110 *Opera omilia,* ed. „L'Universale di Roma", Roma, 1951, vol. I, pp. 351 – 352.

111 Despre acestea, *ibid.,* vol. I, pp. 190 şi urm. „*Ibid.,* vol. I, p. 146.

113 *Ibid.,* vol. II, p. 327.

Materia mai grosieră şi materia mai subtilă sunt cuprinse în om de o stare de magnetism atât de profundă, încât mijeşte mai întâi intuiţia şi apoi senzaţia unei lumi ce nu e umană, dar care, în hipersensibilitatea unei stări existenţiale aparte se adapă dintr-un izvor omenesc". 114 Kremmerz relevă apoi că această stare anume se produce pentru câteva clipe în orice dragoste diferenţiată, dar

„dificultatea constă în a o face să dureze intens şi definitiv"; constă apoi în a evita trezirea dorinţei carnale, care ar paraliza-o. După terminologia lui Kremmerz, dacă e activă, e stare de *mag,* dacă e pasivă, e de transă. Prin ea, nu numai că elementul subtil al bărbatului intră în contact cu cel al femeii, dar se şi determină posibilitatea unui raport cu tot ceea ce, în materie de forţe şi influenţe, aparţine planului hiperfizic115.

Regăsim apoi un motiv mai demult cunoscut când Kremmerz spune că „prin această poartă a iubirii" începe cu adevărat magia, atunci când bărbatul, „rămânând în intensitatea neverosimilă a lui *Pir* sau a focului magic", distinge în iubita pe care o vede cu ochii fizici o a doua entitate ce aparţine planului la care s-a ajuns *(veniet sine veste Diana).* Dar în unirea cu această entitate începe, odată cu „magia", riscul nebuniei116. Rezumând, Kremmerz formulează în următorii termeni secretele acestei arte: 1. cum să menţii intens aprins focul sacru; 2. cum să-l faci veşnic şi cu ce tăciuni să-l aţâţi; 3. cum să te uneşti cu entitatea pomenită, cu ajutorul peceţii lui Solomon (semn alcătuit din două triunghiuri încrucişate, şi V, reprezentând masculinul şi femininul, activul şi pasivul, Focul şi Apele) 117. Cu această realizare ar putea avea o legătură şi o inscripţie de pe „Porta hermetica", monument roman ornat cu inscripţii şi simboluri, comentat de Kremmerz însuşi într-una din cărţile sale: *Rex igne redit et coniugo gaudet occulto.*

Alte amănunte despre „acuplarea fluidică" şi iubirea magică se găsesc în două monografii, inspirate în bună parte de însuşi Kremmerz, cuprinse într-o culegere pe care am mai citat-o118. Se spune, în prima dintre acestea, că „este necesar ca erosul, care e instrumentul operei, să nu fie numai dorinţă sexuală, patimă sexuală, ci tocmai *iubire,* ceva mai subtil şi mai vast, fără polarizare fizică, dar

™ *Ibid.* vol. II, p. 326.

115 *Ibid.* vol. II, p. 327.

116 *Ibid.,* p. 329.
117 *Ibid.* p. 332.
111 *Introduzione alla Magia,* ed. cit., vol. J, pp. 248 şi urm.

Intensitatea nu trebuie să fie din acest motiv mai mică. Ţi se poate încă spune: *trebuie să doreşti sufletul, fiinţa persoanei iubite, aşa cum îi poţi dori trupul".* Pornind de la starea aceasta, în raportul fără contacte fizice, „erosul îţi declanşează contactul fluidic, iar starea fluidică, la rândul ei, intensifică erosul, Astfel se poate produce o intensitate vertiginoasă aproape de neconceput pentru bărbatul şi femeia de rând". *„Să iubeşti, să doreşti* aşa, fără mişcare, în mod continuu, aspirându-vă reciproc şi vampiric, într-o exaltare ce înaintează fără teamă de zone ameţitoare. Vei resimţi o senzaţie de amalgamare efectivă, o percepere în tot corpul a persoanei iubite, nu prin contact, ci într-o acuplare subtilă prin care o simţi în fiecare punct şi te pătrunzi de ea *ca într-o beţie ce pune stăpânire pe sângele sângelui tău.* Aceasta te duce, la limită, în pragul unei stări de extaz".

În cea de-a doua monografie, intitulată „Magia împreunărilor", acelaşi autor anonim fie se bizuie pe învăţături kremmerziene nedivulgate de către Maestru, fie, dincolo de Kremmerz, se inspiră direct din practicile tantrice, slujindu-se însă de simbolurile tradiţiei hermetico-alchimice. În scrierea aceasta119, acuplarea fluidică fără contacte fizice, despre care am vorbit adineauri, ia înfăţişarea unei faze sau condiţii preliminare. O dată realizată aceasta, unirea se poate desfăşura şi pe planul corporal: „După ce te-ai obişnuit cu acea operaţie, care vrea doar să conducă la starea magică prin intermediul erosului reţinut şi alimentat în corpul fluidic, într-un al doilea timp poţi face ca *dragostea şi dorinţa fără contacte* să coboare până în adâncul sexului, adică al forţei vitale care acţionează în procreaţie şi se trezeşte prin

acuplarea trupurilor”. Pentru a nu se ajunge astfel la o sincopă a stării magice, ci la o intensificare ulterioară a ei până la realizarea „dragostei care ucide”, este indicată totuşi aceeaşi condiţie întâlnită de noi în tantrismul indian, în practicile daoiste şi la arabi: punctul culminant al orgasmului să fie atins, dar fără ejaculare.

Nu ne vom opri aici asupra altor amănunte, fie şi de ordin ritual, furnizate de către autor. Vom releva doar un punct important, şi anume distincţia făcută de el între două faze ale experienţei, puse în legătură cu cele două regimuri, al Apei şi al Focului, al Femeii şi al Bărbatului, al Lunii şi al Soarelui, de care vorbesc hermetiştii.

119 Ibid., vol. II, p. 363 – 368.

Autorul 120 spune: „Când cei doi mor întru unitate şi criza-spasm se rezolvă într-o stare continuă, ceea ce se experimentează poate fi numit un fel de beatitudine cosmică exaltată… Bagă însă de seamă că starea asta nu e starea supremă, oricât de irezistibil ar putea lucra în tine impulsul de a te fixa în ea şi de a te confunda cu ea. Dacă ai face asta, n-ai mai depăşi servitutea cosmică, viaţa ta s-ar sfârşi acolo unde se opreşte misticismul erotic. Şi la această beatitudine aproape nirvanică trebuie să ştii să renunţi folosind *puterea Focului* (pe care alţii o numesc Foc contra naturii), dacă domnia Apelor e să sfârşească într-adevăr şi Femeia să fie pe deplin învinsă şi Materia purificată de orice umiditate a ei”. Este vorba de revenirea la condiţia de activitate pură după dizolvarea obţinută prin unirea, cu ajutorul femeii, „cu propria otravă”; în corespondenţă cu planul Marilor Mistere, procesul se continuă în acel sens antiextatic (sau mai bine zis supraextatic) despre care am mai vorbit, citând şi un pasaj din *Māṇḍūkya-upaniṣad.* Tocmai în perspectiva aceasta ar exista o deosebire esenţială între ceea ce ambii parteneri, bărbatul şi femeia, ar putea câştiga, fiecare în felul său,

din experienţă: „Limita participării femeii, vreau să spun limita realizării sale atunci când, unită cu tine, ea te urmează, e extazul în care pătrunde şi se dezvoltă punctul culminant al acuplării. Dincolo de acesta femeia nu poate trece, din cauza legii irevocabile a naturii sale”. Aceasta consună cu constatările noastre despre ceea ce putem intui prin simbolistica şi terminologia polivalentă ale şcolii Vajray Sna (tantrismul budist), ca şi despre ceea ce se poate deduce din doctrina daoistă când ea stabileşte ca scop esenţial al tehnicii sexuale distilarea şi fortificarea principiului *yangpur*.

În sfârşit, la fel ca şi Kremmerz, autorul mai sus citat recomandă pentru operaţie utilizarea unei ambianţe izolate, pe care o vor frecventa numai cei doi, ambianţă care prin „mijloacele adecvate ale magiei parfumurilor şi ale semnelor de consacrare” este „saturată” într-atâta, încât să poată deveni „un loc fatal unde vei percepe aşa zicând o schimbare de personalitate a femeii şi încă de la intrare vei simţi brusc un început al vârtejului şi al extazului pe care dubla ta operaţie, de acuplare psihică şi corporală, urmează a le aprinde”. 121 Aceasta ne evocă atmosfera aropa-ului, adică a transsubstanţierilor tantrice şi a intervenţiei „prezenţelor reale”.

120 *Ibid.,* pp. 371 – 372.

121 *Ibid.; p.* 376.

În ansamblul scrierilor de acest gen, cele două monografii mai sus citate sunt pesemne cele în care învăţăturile secrete de magie sexuală cu finalităţi iniţiatice sunt expuse cu un minimum de văluri. Putem ajunge lesne la această constatare comparându-le cu toate celelalte informaţii asemănătoare ce au transpirat în vremurile moderne, ori de câte ori nu a fost vorba de simple mistificări. Vom prezenta încă două cazuri.

59. „Lumina Sexului” şi „Legea Thelemei”.

Primul caz este destul de problematic. E vorba

despre unele scrieri publicate în perioada cuprinsă între cele două războaie mondiale de către Maria de Naglowska. Le putem menţiona în prezentul context deoarece, oricât ar fi de amplu spaţiul acordat în cadrul lor unor speculaţii personale şi unor divagaţii literare, ca să nu mai vorbim de o latură voit scandaloasă (de pildă în insistenţele de a vorbi de satanism cu mice preţ, chiar şi fără niciun motiv serios în acest sens), ele se fac ecoul unor teme deja întâlnite de noi în doctrina secretă pe care M. de Naglowska se pare că a ajuns să o cunoască prin contacte avute cu unele cercuri ruso-caucaziene şi poate chiar hassidice. Însuşi cadrul general se structurează după concepţia, consemnată la timpul său (§ 34), a unei dezvoltări ciclice, simbolizate aici de „orologiul cosmic" şi mersul său. Prima fază este intrarea lui Dumnezeu în natură, a „Fiului" în devenire, a masculinului în feminin. „Femeia", Sakti, predomină în această fază. La cifra şase, care corespunde punctului celui mai de jos al cadranului orologiului, adică al arcului descendent, „în care femeia îl domină pe bărbat şi materia întemniţează spiritul în adâncurile măruntaielor sale", se situează limita abisului unde, o dată ajunşi, murim sau renaştem întru viaţă eternă. Este punctul „trecerii periculoase" sau punctul de cotitură, unde ne întâmpină marea încercare122. După aceea, intervin motive de magie sexuală, pentru că încercarea ar consta şi în confruntarea cu femininul, în acelaşi spirit al principiului tantric de „victorie asupra răului însuşi prin trans

M. de Naglowska, *Le rite sacre de Farnour magique.* Paris, 1932, pp. 16 – 18.

392 sexul în domeniul iniţierilor şi al magiei formarea lui în bine" 123. Femeia este concepută ca poarta prin care se poate intra atât în domeniul morţii, cât şi în cel al vieţii. În căderea în păcat, voluptatea „devine magnetul care-l atrage pe bărbat către femeie nu pentru victoria Vieţii (= Dumnezeu), ci pentru victoria morţii (= Satan), iar Eva…

devine arena luptei dintre viaţă şi moarte" 124. În momentul decisiv al încercării bărbatul o revede pe „mireasă", e poftit să se afunde iarăşi în ea, în feminin, dar într-un sens opus faţă de cel al căderii, nu pentru a intra în domeniul morţii şi al devenirii, ci pentru a ieşi din el: trebuie să-şi menţină conştiinţa de sine, nu să şi-o piardă, în acest context, femeia se prezintă ca *Ianua Caeli* şi ca instrumentul indispensabil pentru eliberare. De la limita fazei descendente (şase), victoriosul se vede atunci reproiectat în punctul unu sau, cum s-ar spune mai bine, în punctul zero – al orologiului cosmic, adică la începutul ciclului, eliberat de materie şi consacrat Rege. Acesta e ritul „celui de-al doilea matrimoniu, care coincide cu cel al formării lui Mesia" 125.

Nu ar fi vorba, de altfel, doar de simboluri abstracte, ci şi de activarea lor în cadrul unor procedee sexuale concrete. Referitor la aspectul tehnic al acestora din urmă, revine încă o dată norma neemisiei seminale în cursul acuplării. M. de Naglowska distinge două operaţii. Prima e caracterizată tocmai de acest procedeu. „Cine trece prin încercare *doit rester sec* până la sfârşit fiindcă stă scris: «Nu îngădui ca forţa ta sacră să se cristalizeze într-un lichid muritor.»" Se face aluzie la „o primejdie de moarte [nu de moarte fizică, după toate aparenţele] în caz de nereuşită". În această primă fază – se adaugă – „femeia este oferită fără să ştie operaţiei diabolice" 126. Abstracţie făcând de „diabolic", s-ar părea că scopul urmărit se situează în esenţă pe aceeaşi linie ca şi procedeul daoist preliminar de „întărire a lui *yang*\ în măsura *în* care amalgamarea disolutivă cu femeia e raportată la un rit ulterior, la o fază sau

123 M. de Naglowska, *Le mystère de la pendaison – Initiation satanique selon la doctrine du troisieme terme de la Trinite,* Paris, 1934, pp. 11 – 12; astfel se mai spune: „Revărsarea tuturor pasiunilor nu reprezintă altceva decât primul pas stângaci al răului regenerat".

124 M. de Naglowska, *La Lumière du Sexe – Rituel d'initiation satanique,* Paris, 1932, pp. 56 – 57.

125 *Ibid.,* pp. 56 – 57; *Le rite sacre de I'amourmagique,* ed. cit., pp. 17 – 18.

126 La lumière *du Sexe,* pp. 112 – 113.

Iniţiere succesivă şi distinctă. În cursul tpip; h» o *a* bărbatul „se jertfeşte, acceptă în Stă *T** jos – pătrunderea fulminantă a SS

sublimă a colţului sacru, la care femeia se întâmplă în primul rit] nu va *TZ* această încercare cu raţiunea zdruncina™ sublim de care vorbesc doctrinele secrete librul şi devine un om nou. „1" Dacă v „în afirmaţii, pesemne starea de somn's feghe a eme *T* două operaţii succesive nu trebuie înţeleasa J! degrabă ca activarea sau neactivarea *t Z °)*

femeii transcendente; iar „raţiunea *IZlf* cu „uciderea *manas-uM"* yogică Referit™r *a*, f e de-al doilea rit cu femeia dezsti dată nu ador ti Naglowska trimite la altă carte a sa unde la f-i *l* puţin ţinută. Observaţia că, în cel de-a doi*ă*ră *în* t.

„Vibraţiile nu trebuie să-i furnizeze flei o p a e „e *„F"?* pentru că plăcerea aparţine bărbatului iar n, frm localizată> banală, ci de-a dreptul întoarce pe de *ZZ T" **"* unei învăţături multiplu SSX buie să evite localizarea senzaţiilor, dat fiind re pl. *l Z n* înclinat în acest sens decât femeia prin 2 ™ V pentru că în primul rând el trebreva ceda di plăcere carnală (eventual e mai potrivit ceea ce *TJ* T

„Plăcerea mistică": „Imaginează-ţi omâlăp «fi P

O căldură ce nu are nimic carnal, un C f „IC1".

un loc"), xot restul, în carte e grafie fantastică odată cu ritu, trebui să ne supunem înainte de a trece cea de-a doua operaţie, cea cu femeia de idei, Naglowska scrie: „Doar cine *T*

urii în mod util cu o femeie adecvat însă indicibila

fericire a plăcerii satanice n „e „ai unei femei, iar dacă săvârşeşte rit*uă JZ*

Hnns

— To

127 *Ibid.,* pp. 136 – 137.

128 *Le rite sacre* etc, p 42 ™ *Ibid., p. 132.*

Dacă – dar nu ni se pare a fi cazul – toate acestea sunt mai mult decât o simplă fantezie (şi excluzând inevitabilul „satanic", şi mai nelalocul lui aici), ne-am putea gândi la echivalentul unei operaţii speciale ce pare a fi fost practicată în unele şcoli Zen japoneze, unde trauma unei semiasfixii constituie un mijloc de a forţa, în anumite împrejurări, limita conştiinţei condiţionate. Dacă ne asigurăm pe această cale posesia unui principiu în felul lui supranatural (precum cel primit îndeobşte potenţial prin intermediul unei transmiteri iniţiatice), pericolele unui eşec al practicii sexuale sunt fireşte reduse. Şi s-ar putea pesemne stabili chiar o relaţie între menţionată „plăcere satanică" şi plăcerea extatică, *sahaja-sukha,* a tantrismului, a cărei experienţă împiedică apariţia formei obişnuite paroxistice a plăcerii carnale. Dar poate că astfel nu facem decât să dăruim în mod generos un conţinut, doar destul de confuz întrezărit de către Naglowska, descrierii romanţate a ritului. Cât despre nivelul, apoi, la care şi-a plasat practic învăţăturile, ar fi suficient să spunem, dacă e să-i acordăm credit lui B. Anei Kham130, că li s-a îngăduit unor ziarişti să asiste, la Paris, la ceremonia în cadrul căreia au fost consacrate câteva fete destinate a fi folosite pentru „operaţia satanică".

Celălalt izvor la care ne-am referit îl priveşte pe englezul Aleister Crowley, mort în 1947 după o existenţă cum nu se poate mai agitată şi mai aventuroasă. Dacă în atitudinile sale ponderea mistificării şi a unui satanism ostentativ (Crowley ţinea morţiş să fie numit Marea Fiară

666) e încă şi mai mare decât la M. de Naglowska, el a fost totuşi un om înzestrat cu o forţă reală pe care cei ce intrau în legătură cu el nu puteau să nu i-o simtă: e un fapt atestat de multe persoane ce nu ar fi putut fi uşor sugestionate, împrejurarea aceasta prejudiciază însă aprecierea învăţăturilor sale, în sensul că este greu de stabilit în ce măsură anumite rezultate eventuale erau datorate unor demersuri obiective şi până la ce punct erau condiţionate fundamental de înzestrarea şi forţa specială şi extrem de personală ale lui Crowley.

Cât despre materialul informativ, el e destul de sărac. Scrierile cele mai importante ale lui Crowley sunt foarte greu accesibile pentru că în parte au fost tipărite în ediţii nepuse în comerţ ori au rămas sub formă de manuscrise rezervate exclusiv discipolilor şi unor persoane de încredere.

Theorie et pratique de la magie sexuelle, Paris, f.d.

După cât se pare, Crowley făcuse o colecţie de „iniţieri; ceva autentic s-ar putea să provină din contactele avute de el cu un fel de yogin arab, Soliman ben Aifha, şi cu doi exponenţi indieni ai Căii tantrice a Mâinii stângi, Prima Sen Pratab şi Sri Agamya Paranhamsa131. Lăsând la o parte ingredientele de scandal satanice şi „păgâne", aşa-numita „Lege a Thelemei", al cărei apostol se făcuse Crowley, e într-adevăr de inspiraţie tantrică.

Unul din consemnele acesteia era: „Legea este dragostea, dragostea supusă voinţei" *(Love is the Law, love under will),* prin dragoste înţelegându-se aici în esenţă dragostea sexuală, iar scopul fiind descoperirea propriei naturi adevărate prin experienţe erotice speciale132. E prezentată o religie a bucuriei şi plăcerii, în care ar trebui să intre însă şi „o idee superioară despre moarte, care trebuie văzută ca o încercare şi o iniţiere" 133; cu aceasta, ar părea să se reprezinte complexul „iubire-moarte", după valenţele proprii căii Venerei

magice. Şi Crowley vorbeşte de otrăvuri ce trebuie transformate în hrană134; el prescrie „să cauţi acele lucruri care pentru tine sunt otrăvuri, ba chiar otrăvuri în cel mai înalt grad, ca să ţi le apropriezi prin dragoste”, în scopul de a distruge „complexele” (probabil: condiţionările) propriei naturi135. În general, se urmăreşte să se depăşească „tensiunile Diadei prin nunta contrariilor”, să se integreze propria natură „cu ajutorul unor noi partenere *(mates)* pe orice plan al fiinţei” (ceea e ne poate duce cu gândul şi la matrimoniile hiperfizice menţionate de Paracelsus şi de Kremmerz) 136. Crowley scrie: „Luăm lucruri diferite şi opuse şi le împreunăm, pentru a le constrânge să alcătuiască un singur lucru; din această împreunare rezultă un extaz, astfel încât elementul inferior se dizolvă în cel superior”.

131 Cf. J. Symonds, *The Great Beast – The Life of Aleister Crowley,* London, ed. a 3-a, 1952, p. 118. (între timp, toate scrierile lui A. Crowley au fost editate în Marea Britanie şi traduse în diferite limbi. – *N.trad.]*

132 *Ibid.,* p. 167. Formula pentru jurământul discipolului era: „Eu (numele), în prezenţa Fiarei 666, mă consacru în mod solemn Marii Opere, care constă în descoperirea adevăratei mele voinţe şi în realizarea ei. Legea este dragostea, dragostea supusă voinţei”.

133 Ibid., p. 126.

134 *Ibid.,* p. 237.

135 în extrase din lucrarea inedită *Liber Aleph, The Book, of Wisdom or Folly,* publicate în *Introduzione alla Magia,* vol. III, pp. 442 şi urm., 450.136 *Ibid.,* pp. 447, 449.

Fiecare însoţire ar fi menită „să dizolve un complex mai material, creând din el unul mai puţin material; aceasta e calea dragostei a noastră, care se înalţă dintr-un extaz în altul”. 137 Principiul: „Cu cât e mai mare polaritatea, cu atât mai sălbatică va fi forţa magnetismului

şi cantitatea de energie eliberată prin acuplare" pare a avea o aplicaţie specifică în utilizarea sexului, în acelaşi pasaj menţionându-se, printre altele, condiţia negativă constituită de obişnuinţa cu o anumită femeie138.

Trecând peste fondul semimetafizic mai sus menţionat, Crowley vedea în utilizarea femeii, dar şi în cea a drogurilor şi stupefiantelor, asociată cu cea dintâi sanu, mijlocul de a provoca deschideri sau rupturi ale conştiinţei obişnuite şi de a intra în raporturi reale sau evocatoare cu entităţi suprasensibile. Un biograf al lui Crowley, Symonds, relatează: „Sexul devenise pentru el [pentru Crowley] mijlocul de a ajunge la Dumnezeu. Era vehiculul său pentru consacrare... Săvârşea actul sexual nu pentru a obţine uşurarea emoţională sau în scopuri procreative, ci pentru a declanşa un nou curent, pentru a-şi reînnoi forţa... În ochii săi, fiecare act sexual era act magic sacru, un sacrament. «A *prolonged orgy în honour of the great god Pan – All in due order and proportion very admirable»". Opus* era cuvântul prin care desemna actul sexual, cu referire la noţiunea hermetică ai, Marii Opere", în care încadra actul respectiv. În culminaţia acestui *Opus,* adică a experienţei erotice, realizându-se ruptura de nivel, uneori „se găsea faţă-n faţă cu zeii": *„Operation prolonged and intense: orgasm multiple...*

— The Gods clearly visualised and ai/Ve". 139

Ritualurile de magie sexuală erau printre cele mai secrete ale organizaţiei OTO *(Ordo Templieri Orieijtis),* unul din ai cărei-conducători a fost Crowley. Sunt conţinute într-un manuscris intitulat *Agape – Liber C: The Book, of the Sangraal,* pe care nu I ne-a fost cu putinţă nici măcar să-l vedem. Aşa încât nu vom putea stabili dacă exista o corespondenţă între tehnicile tantrice şi cele profesate sau urmate personal de către Crowley. Se pare totuşi că a fost avută în vedere metoda aropa-ului tantric, adică a evocării unor prezenţe reale suprasensibile. Citim astfel: „Ea îl cunoaşte şi-l iubeşte în mine pe Dumnezeu,

nu pe bărbat, drept care l-a învins pe marele inamic ce se ascunde îndărătul norului său de gaz toxic, iluzia" (iluzia individuaţiei).

137/b/d, pp.447, 448.

138 *Ibid.* p. 450.

139 Symonds, *op. cit.,* p. 135.

La rândul său, pentru Crowley era important să surprindă ceea ce trăieşte în spatele aparenţelor muritoare şi fizice ale femeii şi să ajungă „la o mare Zeiţă, stranie, perversă, înfometată, implacabilă". Şi pentru a o poseda pe ea, pe această Zeiţă, spune el, folosea o femeie sau alta140. Ar putea trece drept un detaliu tehnic ceea ce am spus despre faptul că fiecare femeie are o zonă a sa particulară de sensibilitate, asupra căreia trebuie să ne concentrăm, „cât despre voi spune Crowley –, unica datorie şi plăcere trebuie să fie prelungirea în timp. Nu vanităţi dacă ea va cere îndurare şi, ferm, dar cu blândeţe, întrerupeţi orice luptă. Multe sunt mijloacele prin care se poate ajunge lesne aici. Ţineţi seama în primul rând că dacă persoana, după ore întregi, ar mai fi capabilă să mişte un membru, ea vă va dispreţui". Crowley precizează însă că trebuie evitată orice brutalitate, afară de cazul în care femeia însăşi, pentru că e „de un tip mai degrabă vulgar", ar dori-o. Chiar şi în acest caz însă brutalitatea „trebuie să fie aparentă, nu reală" 141.

Toate acestea nu spun totuşi mult, atâta timp cât mult mai problematic e faptul că, pe de o parte, Crowley a avut copii, iar pe de alta, că despre *sex-magic* se vorbeşte chiar şi într-un context homosexual142. Cu privire la primul punct, afară de cazul în care Crowley ar fi pretins că în împrejurarea fecundării partenerelor sale nu ar fi acţionat în calitate de iniţiat şi nu ar fi urmărit scopul iniţiaţilor, ar exista un contrast net cu regimul acuplării iniţiatice, deoarece, aşa cum am văzut atestat în repetate rânduri, acesta ar trebui să excludă soluţia procreativă.

Dacă adăugăm apoi cel de-al doilea punct, şi anume includerea, fie şi sporadică, a homo

140 *Ibid.,* p. 148.

141 *Ibid.,* p. 131.

142 în scrierea sa *Esoteric Record,* Crowley spune că tehnica poate fi atât hetero-sexuală, cât *şi* homosexuală; utilizarea femeii ar fi chiar „mai periculoasă pentru magician", şi menţionează şi pericolul graviditătţii. Aici nu e dată însă nicio explicaţie ulterioară (cf. S. Symonds, *The Magic of A. Crowley,* Londra, 1958, p. 113). Cât despre dragostea homosexuală ne putem gândi doar la posibilitatea oferită de o formă ocazională de beţie ce se poate ivi la persoane anormale, fără nicio relaţie specifică cu metafizica sexului, întrucât lipseşte presupoziţia polarităţii bisexuale (cf. discuţia noastră despre homosexualitate, § 18).

".

t:

398 SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI

sexualităţii în *sex-magic,* se naşte bănuiala că la Crowley, mai mult decât o adevărată tehnică, era vorba de o foarte specială dispoziţie personală înnăscută, prin care orgasmul acuplării (ca de altfel şi efectul stupefiantelor) în sine şi pentru sine conducea la deschiderile menţionate ale conştiinţei către suprasensibil. Atunci trebuie să presupunem însă ceva similar – o predispoziţie psihică personală de excepţie – şi la partenerele sale. Se pare că ele au fost utilizate şi ca mediumuri lucide, ca vizionare, ceea ce ne aminteşte de practici întâlnite atât la Cagliostro, cât şi la Kremmerz; se vorbeşte în fapt de femei în care o stare erotică aproape frenetică, dintr-odată, fără niciun indiciu aparent, „ceda locul unui calm profund greu de deosebit de o transă profetică, în care ele începeau să descrie ceea ce vedeau". 143

Oricum, tehnica indicată de către Crowley e deseori

cea a excesului: prin plăcere sau durere, prin sex sau beţie ar trebui să ajungem la o stare de epuizare împinsă până la limita extremă compatibilă cu posibilitatea de a continua să mai trăim144. Pumnalul magic, folosit împreună cu tot instrumentarul tradiţional – semne, formule invocatoare, amulete, hlamide etc. – constituia simbolul „disponibilităţii de a fi gata să sacrifici totul" 145. În ritualul secret al organizaţiei OTO, intitulat *De arte magica,* în capitolul XV se vorbeşte tocmai despre o „moarte în orgasm" numită *mors justi*146.

143 *Ibid.,* p. 110; *The Magic of A. Crowley,* ed. cit., pp. 147 şi urm.

144 *The Magic of A. Crowley,* ed. cit., pp. 48, 130 – 131.

146 *Ibid.,* p. 131. Pesemne s-ar putea conexa cu acestea unele lucruri pe care, într-o carte despre erotismul mistic, deşi bogată şi în divagaţii, R. Schwaller de Lubicz le spune cu privire la „practica excesului": „În nevoia de infinit existentă în om putea găsi sensul excesului". „Cu condiţia să fie absolut, orice exces conduce la mistică". Orgasmul sexual propriu-zis „este un exces de tensiune erotică... excesul cel mai natural, *impus* de natură. Or, orice exces, indiferent care, conduce la această conştiinţă [a infinitului], chiar dacă s-ar întâmpla ca efectul ei să fie moartea. Efectul e secundar. Esenţial este *ceea ce se petrece în conştiinţa unei fiinţe care ştie că, dacă împinge un anumit lucru la exces, aceasta ar putea să-i provoace moartea.* Dacă actul său este consecinţa unei hotărâri logice luate de unul singur, prin urmare un act. săvârşit în mod absolut conştient după o matură reflecţie asupra propriei dorinţe de extaz... atunci acest act, chiar dacă urmarea lui ar fi moartea, nu ar fi reprobabil moralmente. În acest caz *nu va vrea moartea,* ci exaltarea supremă, în care speră să găsească anihilarea de sine, a egoismului său, a fiinţei sale sexual fascinate" *(Adam l'homme rouge.* Paris, 1927, pp. 170 şi urm.). Schwaller mai notează (p.

104) că faptul de a nu ajunge la moarte în acuplare, ca unele animale, nu reprezintă o superioritate, ci o inferioritate a omului, un fel de „impotenţă a capacităţii sale «coitale»”.

Limita epuizării sau a freneziei şi beţiei era desemnată şi ca momentul luciditătţii magice, al transei vizionare la bărbat sau la femeie.

Că magia sexului, dacă nu conduce la ruină şi la pierzanie, presupune o fortificare specială a voinţei şi o asceză *sui generis* – această idee este recunoscută totuşi de către Crowley însuşi, care spune că a înfruntat totul, chiar ceea ce-i repugna cel mai mult naturii sale, că a sfidat puterea unor droguri ce i-ar fi putut modifica cursul vieţii şi afecta în mod grav corpul. „Şi totuşi mi-am dominat orice impuls al spiritului şi mi-am făurit o morală mai severă decât oricare alta de pe lumea asta: în pofida unei libertăţi absolute faţă de orice cod de conduită”. 147 Dar dacă Crowley, în ceea ce-l priveşte, a putut rămâne în picioare şi şi-a încheiat viaţa la 72 de ani normal şi în deplinătatea facultăţilor sale, există relatări despre alte persoane cu care a venit în contact, îndeosebi femei, care şi-au sfârşit zilele în ospicii sau au fost împinse la sinucidere: ceea ce confirmă învăţăturile tradiţiei secrete despre riscurile pe care le comportă Calea Mâinii stângi.

Îndeosebi în utilizarea stupefiantelor (am putea spune însă că observaţia e valabilă şi în utilizarea femeii), Crowley a recunoscut de altfel şi pericolul de a-şi crea o obişnuinţă de care, încetul cu încetul, nu te mai poţi lipsi. Drogurile, spune el, trebuie să fie. hrană doar pentru „bărbaţii puternici şi regali” 148. Rămâne însă posibilitatea ca aceştia să nu se mai poată priva de un asemenea aliment: chiar dacă nu e vorba să se destrame şi să se piardă în senzaţii voluptuoase pasive, ci de un mijloc pentru a ajunge la contacte cu suprasensibilul, se poate produce şi aici într-un anumit mod aceeaşi servitute a intoxicării149. Că la Crowley şi poate şi la câţiva dintre

discipolii săi, efectele drogurilor s-au situat probabil

147 *The Great Beast,* p. 170.

148/b/d, pp. 181, 186, 228.

149 Cf. De Guaita, *Le Temple de Satan,* ed. cit., vol. I, p. 354, care spune că prin uzul obişnuit al stupefiantelor sunt slăbite unele legături compresive ale naturii hiperfizice a omului, care de obicei, pentru cei mai mulţi, sunt însă o garanţie de sănătate. El intră în legătură cu entităţi a căror existenţă o ignora. Şi mai departe: „Pe scurt, a fost încheiat *un pact tacit".* Se mai relevă pe drept cuvânt (pp. 369 – 370) că în unele cazuri droguri de felul acesta îi restituie individului „puterea inefabilă de a exterioriza fără efort toate cele a căror imagine o poartă în sine. Se pare că îi este restituit verbul creator posedat de el înainte de păcat", pe linia celor produse de „băuturile sacre" din Antichitate sau ale amestecurilor utilizate pentru experienţele sabatice, în loc de a fi efectele pur subiective şi profane, aşa cum e cazul la aproape totalitatea contemporanilor noştri, împrejurarea se datorează, pe lângă faptul ritual şi eventuala conexiune cu vreun lanţ iniţiatic supravieţuitor, unei constituţii personale aparte. Pentru scopurile noastre, aceste informaţii succinte referitoare la însemnătatea deja relevată a acestui factor la Crowley vor fi suficiente, restul neputând avea valoare doctrinară, ci doar de fenomenologie pur individuală.

60. Precondiţiile în magia sexualis *operativă*

Nu ne mai rămâne decât să spunem câte ceva despre magia sexuală în sens propriu, adică „operativ": este vorba de posibilitatea de a acţiona asupra celorlalţi sau asupra mediului înconjurător altfel decât pe baza legilor fizice şi a determinismelor materiale sau psihologice cunoscute astăzi. În acest loc vom lăsa deschisă întrebarea dacă o asemenea posibilitate este sau nu reală. Vrem să examinăm numai precondiţiile sale în reprezentarea acelora care i-au admis şi îi admit realitatea, atunci când

tehnicile folosite se întemeiază pe sex…

Din punct de vedere metafizic, dacă e adevărat că prin eros tinde să se realizeze misterul lui Trei, adică reintegrarea fiinţei unitare în lumea condiţionată de Diadă, atunci pasul de la această idee la teoria puterii magice nu ar fi mare. Ceea ce îl paralizează însă pe om în acest sens este existentului scindată. Diviziunea sexelor constituie un mod particular de manifestare a principiului diadic care condiţionează şi diviziunea dintre spirit şi natură, dintre Eu şi non-Eu. Dacă între toate acestea există o relaţie sau o solidaritate metafizică – şi am văzut cum şi un Scotus Eriugena o recunoscuse – poate există una şi între experienţa transcendentală declanşată de sex şi o stare non-dualã care ar permite o acţiune directă, extranormală, asupra non-Eului, asupra tramei exterioare a evenimentelor. Să ne amintim că în versiunea clasică, platoniciană, a mitului androginului originar, acestei fiinţe i-a fost atribuită, înainte de a fi fost scindată, o putere, ba chiar o putere capabilă să inspire teamă zeilor.

Aceasta, din punct de vedere metafizic. Din punct de vedere psihic, tradiţiile magice sunt concordante în afirmaţia că orice acţiune eficace în termeni extranormali are drept premisă o stare de exaltare, de „manie”, beţie sau extaz activ care dezleagă imaginaţia de condiţionările ei fizice şi pune Eul în contact cu „Lumina Naturii”, paracelsusiană, cu substratul psihic al realităţii, unde fiecare imagine sau cuvânt marcat ar dobândi o putere obiectivă. Or, dacă pe cale naturală erosul duce la o stare de exaltare de acest fel, e de înţeles cum s-a putut trece de la erotismul mistic sau iniţiatic şi la erotismul magic propriu-zis. Excepţionala dinamizare sau vitalizare a fanteziei prin efectul erosului e un fapt bine cunoscut chiar şi în domeniul profan, de care ne-am ocupat la locul cuvenit. Într-un anumit mod şi grad, o „fantezie vie magică” acţionează în fiecare iubire. Nu trebuie, aşadar, să ne mirăm că o tehnică magică particulară a utilizat ca

mijloc sexul supus unui regim particular.

E întru totul de înţeles că documentaţia existentă referitoare la această ordine de lucruri e destul de săracă, în timp ce unele forme degradate sau vrăjitoreşti, precum cele reperabile printre primitivi, nu prezintă aici mare interes. Unele indicaţii generale pot fi încă o dată extrase din tantrismul indian. Este vorba de *chakra,* adică de lanţuri (literal: roţi) alcătuite din perechi de bărbaţi şi femei care efectuează împreună acuplarea rituală într-o formaţie în cerc. În centrul cercului este „stăpânul roţii" – *chakreşvara* – împreună cu partenera sa, oficiind şi dirijând operaţia colectivă. Pentru a exercita o atare funcţie, se spune, trebuie să fii un adept, să fi avut o iniţiere desăvârşită. În ansamblu, e vorba de o evocare colectivă, în parte orgiastică, a zeiţei ca forţă deja latentă în grupul ce operează, activată acum prin realizarea aceloraşi acte şi vizualizarea aceloraşi imagini de către fiecare cuplu în parte, până la crearea unui vortex fluidic sau „psihic" de utilizat în vederea operaţiei. Toate acestea au putut intra şi într-un cadru de magie profesională, ca rit magic săvârşit în contul unor terţi. Se cunosc cazuri când *cakra-şi* tantrici au fost convocaţi de suverani în scopuri absolut profane, cum ar fi izbânda unor expediţii războinice150.

Nu dispunem de niciun amănunt cu privire la procedura sexuală urmată în contexte de acest gen. Nu ştim, prin urmare, dacă aici acuplarea îşi avea desfăşurarea normală, ca în riturile orgiastice promiscue, sau dacă urma regimul neejaculării, ca în

— Cf. Woodroffe, *Shakti and Shâkta,* ed. cit., p. 583.

riturile iniţiatice, sau, în fine, dacă, aşa cum stau lucrurile în operaţiunile de magie colectivă în general, nu participanţilor – destinaţi doar să cumuleze o forţă psihică şi să creeze un climax –, ci doar conducătorului de lanţ îi

revine să săvârşească operaţiile decisive cu femeia rezervată lui.

Ceva mai mult despre condiţiile interne ale magiei sexuale poate fi dedus cu un anumit grad de verosimilitate din practici de aceeaşi orientare continuate până în timpurile moderne şi în sânul propriei noastre civilizaţii. Un document instructiv în această privinţă îl constituie cartea *Magia Sexualis* de Pascal Bewerly Randolph151. Randolph a fost o figură enigmatică de scriitor şi de „ocultist" de la sfârşitul secolului al XIX-lea. Asociat mai întâi la „Hermetic Brotherhood of Luxor", organizaţie de orientare iniţiatică ce şi-a avut sediul la Boston, pe la 1870 Randolph şi-a creat propriul centru pe care l-a numit „Eulis Brotherhood". Cartea mai sus citată ar fi fost compusă după moartea lui, pe baza unor note pentru o operă manuscrisă destinată uzului personal al membrilor centrului respectiv; propriu-zis, ar fi vorba de cea de-a doua secţiune a învăţăturilor rezervate pentru ciclul al doilea. Cartea a fost publicată sub îngrijirea aceleiaşi Maria de Naglowska, despre care am vorbit mai sus. Avem motive să presupunem că conţinutul cărţii a fost alterat prin interpolări şi printr-o rearanjare parţială datorate aceleiaşi M. de Naglowska. Oricum, ceea ce poate prezenta interes e înecat într-o mare cantitate de material inacceptabil şi în divagaţii, mostre ale unei culturi de nivel inferior.

Randolph începe prin a recunoaşte că „sexul este cea mai mare şi principala forţă magică a naturii". Şi când afirmă că „toate forţele şi potentele emană din feminitatea lui Dumnezeu" 152, regăsim la el bine cunoscuta teorie metafizică despre Sakti. O teză particulară priveşte polaritatea inversată a celor două sexe: bărbatul şi femeia constituie cel dintâi polul pozitiv şi cealaltă polul negativ pe planul material şi corporal, dar pe „planul mental femeia este polul activ, bărbatul e polul negativ". Se specifică apoi că dacă organul sexual este pozitiv la bărbat

şi negativ la femeie, pentru „organul manifestărilor mentale” situat în cap situaţia e inversă[153].

[151] lji *Magia sexualis.* Paris, ed. a 2-a, 1952. *l „Ibid. pp.* 81 – 82. Însă *Ibid.* pp. 23 – 24.

Ceva asemănător a fost susţinut şi de către S. de Guaita; aici însă e oferită într-un mod mai degrabă distorsionat o teză care, în esenţă, se raportează la tot ceea ce am spus despre pasivitatea sau polarizarea negativă proprie a bărbatului când se găseşte într-o stare de dorinţă senzuală, şi despre pasivitatea femininului (prin care se înţelege puterea lui naturală, subtilă, atrăgătoare, aspiratoare şi „non-activă”). Ţinând seama de acestea, invertirea polarităţii şi stabilirea unei polarităţi pozitive a bărbatului în raport cu femeia şi pe planul spiritual şi subtil sunt indicate într-o scriere citată[154] ca o precondiţie esenţială pentru acuplarea cu finalitate iniţiatică. A vorbi, cum face Randolph, despre cap ca despre organul „manifestărilor mentale” este însă impropriu, asta ne duce cu gândul la simplul domeniu al psihologiei şi intelectualităţii, domeniu care aici nu intră în discuţie şi în care, de altfel, nu e nicidecum adevărat că bărbatul ar fi polarizat negativ, iar femeia pozitiv şi activ, ci dimpotrivă. Pomenita inversiune şi pozitivare a polarităţii negative masculine (schimbare căreia i-am asociat mai sus simbolismul acuplării inversate) priveşte straturi mai profunde ale fiinţei; în termeni extrem-orientali, ea echivalează cu enuclearea *yang-ului* pur în sine, şi trebuie într-adevăr să ajungi aici, dacă vrei să realizezi în chip ocult preceptul: *non des mulieri potestatem animat tuae* în clipa în care îi posezi trupul. Deşi Randolph nu vorbeşte de această condiţie, e totuşi destul de clar că acele calităţi, despre care spune că trebuie să le posezi şi să le dezvolţi pentru *magia sexualis,* o presupun.

Prima dintre aceste calităţi e denumită cu un termen

de rezonanţă franceză *volancie* şi se referă la capacitatea de a te domina în orice împrejurare, de a vrea în mod ferm şi constant. După Randolph, „un exemplu [o analogie] găsim în forţa irezistibilă a fulgerului care despicări arde, dar nu oboseşte”. „Discipolul trebuie să dezvolte în sine această forţă elementară – *volancie* – care e pasivă, pentru că ascultă de ordinul minţii, şi e rece, pentru că e lipsită de orice pasiune”. 155

Cea de-a doua calitate, care este oarecum pandantul pozitiv al precedentei, este „decretismul”, „calitatea dictatorială, putere pozitivă a fiinţei umane, fără de care nu se poate săvârşi niciun bine sau rău real”, „capacitatea de a emite ordine peremptorii [începând prin a ţi le da ţie însuţi], **liniştit** şi sigur, fără a nutri nicio îndoială cu privire la obţinerea efectului voit”.

1* *hârodurione alia Magia,* vol. II, pp. 373 – 374.155 *Magia Sexualis,* pp. 33 şi urm.

Am văzut mai sus că în tantrismul indo-tibetan de principiul masculin este conexat *vajra,* termen ce are şi înţelesul de sceptru. Pentru exercitarea acestei facultăţi se cere ca „imaginaţia să fie lipsită de orice altă preocupare şi nicio emoţie să nu poată influenţa ordinul dat” 156.

Cea de-a treia capacitate ce trebuie dezvoltată este „pozismul”, constând în atitudini, gesturi sau poziţii ale corpului care sunt întrupări, expresii plastice sau sigle ale unui gând anumit. Lăsând la o parte neologismul ca şi unele exagerări, aici e vorba în fond de ceea ce, în general, constituie fundamentul oricărui ritualism serios înţeles şi care şi-a găsit o expresie deosebită în deja menţionată doctrină yogică despre *asana* şi *mudrā,* adică despre posturi speciale ale corpului şi membrelor cărora li se atribuie nu doar o valoare simbolică, ci şi cea, concomitentă, de închidere a circuitului unor curente de energie subtilă ale organismului. Fireşte, precondiţia este

ca gestul „pozat” să fie „realizat”, adică trăit în semnificaţia sa, ca o obiectivare incipientă a acesteia din urmă157.

Aceasta ne conduce la o ultimă calitate, pe care Randolph o numeşte *tiroclerism:* este puterea de a evoca şi forma imagini nete şi ferme cu ajutorul văzului interior.

Asupra diverselor amănunte privitoare la magia mirosurilor, a culorilor, cu date astrologice şi horoscopice corespunzătoare, furnizate de carte fără, ca izvoarele să fie clare, nu e cazul să ne oprim aici. Trecând la operaţiile magice sexuale, printre scopurile care, după Randolph, se pot urmări cu ajutorul lor se numără realizarea unui proiect, a unei dorinţe sau a unui ordin precis ale operatorului; apoi provocarea de viziuni suprasensibile (ca în unele din operaţiile cărora li se deda Crowley); în al treilea rând, regenerarea energiei vitale şi întărirea „potentei magnetice” (ceea ce ar putea corespunde unuia dintre scopurile pe care, după cum am văzut, şi le propuneau practicile daoiste); în al patrulea rând, producerea unei influenţe menite să aservească pe femeie bărbatului şi pe bărbat femeii; în sfârşit, se vorbeşte de „sarcini” de forţă psihică şi fluidică ce ar putea fi eliberate pe această cale, pentru a satura cu ele obiecte – posibilitate, aceasta din urmă, care trece cu mult dincolo de limitele a tot ceea ce capacităţile de a crede ale unui om din ziua de azi vor putea admite vreodată.

156 *Ibid.* pp. 39 – 40, 59.

157 *Ibid. pp.* 41 – 49.

Privitor la regimul unirii sexuale care trebuie respectat în vederea atingerii unor asemenea scopuri sunt oferite însă lămuriri foarte sărace, puţinul pe care-l găsim nefiind nici el deloc convingător. Este firesc să se spună că „voluptatea şi plăcerea nu trebuie să constituie scopul principal” 158. Totuşi e greu de imaginat cum, într-un asemenea context, se poate viza dincolo de plăcere „unirea

sufletelor", dat fiind că întreaga situaţie e aceea de mijloc orientat către un scop, că scopul respectiv e un obiectiv concret şi că femeia joacă exclusiv rolul de instrument. Se va putea vorbi, cel mult, de o amalgamare fluidică. Mai citim că acuplarea ar fi considerată „ca o rugăciune", obiectul ei trebuind să fie formulat şi imaginat extrem de clar; dar dacă e să intre în acţiune aşa-numita *volandie* şi „decretismul" 159, alegerea cuvântului „rugăciune" ni se pare cel puţin stranie. Lăsând acestea la o parte, s-ar părea că în acuplare decisivă e scufundarea *(s'abîmer)* şi senzaţia de a fi purtaţi în înalt „în clipa în care, cu toate forţele unite, atingi rădăcina sexului opus". În acest punct ar trebui să se însereze actul magic. „Este mai bine dacă bărbatul şi femeia imaginează acelaşi obiect sau doresc acelaşi lucru; dar rugăciunea unuia singur dintre cei doi este la fel de eficientă, pentru că în spasmul amoros duce cu sine potenţa creatoare a celuilalt". Pentru ca „rugăciunea" să fie eficientă „este nevoie de paroxismul amândurora. E nevoie şi ca momentul orgasmului femeii să coincidă cu momentul expulsiv al bărbatului, deoarece numai aşa se va săvârşi magia". 160 Se vorbeşte în mod explicit de momentul în care „lichidul seminal al bărbatului trece în corpul femeii, care acceptă". Chiar dacă suntem puşi în gardă contra apariţiei, în acest moment, a „pasiunii carnale", a „instinctului animalic" care e aproape „o sinucidere pentru bărbat" 161, ansamblul nu rămâne mai puţin problematic, fiindcă aceste ultime instrucţiuni intră în conflict cu bună parte din învăţăturile esoterice autentice relatate de noi anterior; aşa cum am văzut, în aceste învăţături criza emisivă a orgasmului sexual este considerată ca o sincopă a întregii experienţe în posibilităţile sale suprasensibile şi ca o cedare periculoasă.

15 «*Ibid., p.* 77.

139 *Ibid.,* p. 88:. „Prin intermediul decretismului, al *volancie-ei* şi al pozismului, trebuie accentuată dorinţa în

momentul ejaculării şi gândul îndreptat puternic asupra lucrului dorit înainte, în timpul actului şi după acesta".

160 *Ibid.* pp. 76 – 78. S-ar putea indică poate o paralelă indiană în *Tantrasara* (trad. Gnoli, Torino, 1960, pp. 280 – 281) unde se vorbeşte despre unirea dintre vira şi partenera sa: în acuplare, „substanţiaţi cum sunt unul de altul, cooperează reciproc la trezirea potentei **lui** Śiva de la prima zvâcnire de energie până la emisia creatoare".

Dacă este să luăm drept autentic instrucţiunile mai sus citate ale lui Randolph, nu ne rămâne decât să reflectăm la posibilitatea ca forţa magică a spermei, *vârya,* să poată fi separată de substanţa fizică; după ce forţa e trezită în genere prin îmbrăţişarea femeii, inserţia voinţei ar duce la separare, adică la detaşarea şi vibrarea forţei virile magice pe planul operaţiei prestabilite, lichidul seminal revărsat în femeie şi captat de carnea ei devenind atunci o substanţă fără viaţă, lipsită de contrapartea ei hiperbiologică. S-ar opera, în esenţă, o deturnare a puterii de creaţie de pe planul încă sacralizat al procreării (ca în înălţările rituale ale actului conjugal procreativ, cunoscute religiilor creaţioniste, ca de pilda Islamului) către un plan diferit, magic, chiar în clipa în care ar acţiona determinismul biologic ejaculativ neobstaculat. În plus, s-ar putea lua în considerare extrema dinamizare şi vitalizare pe care le poate avea în această clipă imaginaţia, cu condiţia să rămânem destul de conştienţi spre a putea face uz de ea. Acesta ar fi unicul mod de a face inteligibile indicaţiile lui Randolph asupra regimului acuplării, admiţând de bună seamă că ele au fost reproduse în carte cu fidelitate. Trebuie să mai remarcăm în treacăt că starea de unire şi de criză erotică simultană la bărbat şi la femeie poate fi eventual interpretată în sensul unei stări creative exclusiv într-un asemenea context, nu pe planul material întâlnit în unirile sexuale comune. Se ştie într-adevăr – şi am mai amintit acest lucru – că pentru fecundaţia animală

nu e indispensabilă nicio stare unitivă de genul acesta; o fată frigidă şi violată, cu niciun chip contopită lăuntric cu bărbatul în momentele când acesta a posedat-o, poate rămâne gravidă, iar din biologie ştim că penetraţia fecundatoare a spermatozoidului în ovul pe „ale surveni în mod mecanic şi la multe ore după orgasmul cuplului, ca să nu mai vorbim despre fecundarea artificială.

161 *Ibid.,* p. 80.

Randolph furnizează unele scheme de forme speciale, sau poziţii, ale acuplării în corespondenţă cu unul sau altul din scopurile pe care şi le propune operaţia magică; aici intră probabil în joc cu deosebire „pozismul”. În carte, totul se reduce însă la câteva menţiuni generice şi fragmentare. Din punctul nostru de vedere, nu prezintă interes decât faptul că asemenea prelungiri, ajunse până în zilele noastre, ale unor tradiţii antice secrete, ar părea să coroboreze ipoteza adusă deja în discuţie că la origine, în unele cazuri, diverse poziţii ale acuplării trecute în revistă de tratate de erotică profană sau libertină au putut avea şi o semnificaţie rituală şi chiar magică. E evident că operaţiile de magie sexuală pretind o calificare extrem de specializată şi aproape o dedublare paradoxală, deoarece dacă, pe de o parte, ar trebui să se deruleze nestânjenit un proces de disoluţie şi de amalgamare extatică cu femeia care impregnează întreaga fiinţă proprie – acest proces fiind condiţia pentru atingerea stării non-duale şi pria urmare pentru eventuala eficacitate a operaţiei –, pe de altă parte, ar trebui să fie prezent şi vigil un cvasi al doilea Eu care gândeşte cu totul altceva, care e fixat asupra imaginii corespunzătoare scopului de realizat, asupra obiectului „rugăciunii magice”; obiect ce poate fi în realitate şi profan, astfel încât ne-am putea întreba dacă e cu adevărat atât de important să-i subordonezi ceea ce experienţa în sine, orientată diferit, ar putea da.

Referindu-ne încă o dată la Randolph, el are în vedere, pentru anumite scopuri particulare, o perioadă de

pregătire de şapte zile, urmată de o perioadă operativă de patruzeci şi una de zile în timpul căreia ritul va fi săvârşit din trei în trei zile[162]. Trebuie pregătită o ambianţă adecvată. Femeia va dormi într-o cameră separată, ea nu trebuie văzută prea des, ba chiar trebuie văzută numai atunci când în amândoi se aprinde o stare de vibraţie magnetică. După fiecare operaţie, femeia trebuie să se îndepărteze în tăcere. Se subliniază astfel rolul pur instrumental pe care-l are femeia în acest context. Ca să încheiem, Randolph avertizează împotriva „incubilor şi sucubilor care reflectează viciile şi dorinţele voastre ascunse", căci putem deveni în chip ireparabil sclavii acestora[163]. Un avertisment analog am întâlnit şi la Kremmerz, în timp ce alţii au vorbit de „pacte tacit încheiate". Pericolul maxim nu are însă la drept vorbind legătură cu „vicii şi dorinţe".

162 *Ibid.,* pp. 86 – 89.

163 *Ibid.,* p. 210. Aici se referă însă mai ales la practicile cu „oglinda magică".

După cum am mai spus, el se referă mai degrabă la faptul că, în experienţe de genul acesta, se produc descoperiri şi obiectivări ale forţei elementare a sexului în una sau alta din polarizările sale; o situaţie de pasivitate în care cine se dedă unor asemenea practici este expus fenomenului obsesiv, distrugerii propriei personalităţi sau propriului „suflet" în sens cvasiteologic, deoarece aici sunt deschise sau se activează stări existenţiale cu mult mai profunde decât cele întâlnite atunci când în dragostea profană un bărbat „e nebun" după o femeie (sau o femeie după un bărbat) şi pentru ea (pentru el) acceptă ruina şi chiar moartea.

CUVÂNT FINAL

Sexul este „cea mai mare forţă magică a naturii"; în el acţionează un impuls care prefigurează misterul Unului,

chiar dacă aproape totul, în relaţiile dintre bărbat şi femeie, se degradează în îmbrăţişări animalice, se descompune şi se risipeşte în sentimentalisme fade şi idealizante sau în regimul domesticit al legăturilor conjugale socialmente autorizate. Metafizica sexului subzistă chiar şi în cazurile în care, văzând situaţia mizerabilă a omenirii şi vulgaritatea nenumăraţilor amanţi de nenumărate rase – măşti şi individuaţii nesfârşite ale Bărbatului Absolut în căutarea Femeii Absolute într-o succesiune mereu sincopată în ciclul procreaţiei animalice – este greu să-ţi reprimi un sentiment de dezgust şi de revoltă şi ai fi ispitit să accepţi teoria biologică şi fizică ce derivă sexualitatea umană din viaţa instinctelor şi din animalitatea pură. Şi totuşi, dacă în existenţa obişnuită se manifestă involuntar un reflex al unei transcendenţe *trăite,* asta se întâmplă prin sex şi, când e vorba de omul comun, se întâmplă *numai* prin sex. Nu cei ce se consacră speculaţiilor şi activităţilor intelectuale, sociale sau „spirituale”, ci numai cei ce se ridică până la o experienţă eroică sau ascetică merg, în această privinţă, mai departe. Pentru omenirea comună însă doar sexul procură, fie şi doar în extazul, în mirajul sau în trauma obscură de o clipă, deschideri dincolo de condiţionările existenţei pur individuale. Acesta e adevăratul fundament al însemnătăţii, neegalată de niciun alt impuls, pe care dragostea şi sexul au avut-o şi o vor avea totdeauna în viaţa umană.

Cu aceste cuvinte am putea pune punct prezentului studiu. Suntem pe deplin conştienţi de imperfecţiunile lui, mai cu seamă în ceea ce priveşte fenomenologia dragostei sexuale profane normale şi „anormale”, despre care doar un specialist corespunzător – psihiatru, neurolog, ginecolog – ar fi putut să adune un material mai bogat şi să coroboreze ulterior numeroase lucruri care în paginile de faţă au putut fi doar menţionate. Cu toate acestea, credem că scopul principal pe care ni l-am propus a fost atins: să

transmitem sentimentul unui ansamblu, având şi dimensiuni metafizice şi hiperfizice, în care trebuie să integrăm tot ceea ce e cunoscut în mod obişnuit ca dragoste şi sex, ori de câte ori vrem să-i înţelegem latura cea mai profundă.

După cum s-a văzut, pentru a ajunge aici a trebuit să pătrundem în două domenii neobişnuite: în cel al experienţelor liminale pe care mulţi ar fi tentaţi să le excludă din desfăşurarea „sănătoasă şi normală" a oricărei experienţe erotice, şi în acela al doctrinelor secrete, al miturilor, tradiţiilor cultuale şi rituale ale unor civilizaţii îndepărtate de noi în spaţiu şi timp. Doar în acest ansamblu am putut strânge elementele necesare pentru a explica partea cu ajutorul întregului şi pentru a obţine din superior cheia înţelegerii inferiorului. Astfel, examinarea celor două domenii, îndeosebi a celui de-al doilea, a avut în „economia lucrării noastre ponderea cea mai importantă, iar noi ne-am adâncit în ele fără a ne preocupa de impresiile de stranietate, ba chiar de fantazare şi de extravaganţă pe care le va fi resimţit o anumită categorie de cititori.

În realitate, referitor la ceea ce prezintă un aparent caracter de „anormalitate", am acuzat încă din Introducerea noastră greşeala de a socoti drept „normali ceea ce se manifestă în cel mai mare număr de cazuri. Ca „normal" în accepţia riguroasă a termenului trebuie considerat, dimpotrivă, ceea ce e tipic, ceea ce nu are de a face cu cantitatea sau cu mai marea frecvenţă, deoarece în genere îl întâlnim doar extrem de rar. În acest sens, un om perfect sănătos, bine alcătuit, cu toate trăsăturile morfologice ale tipului ideal, constituie din punct de vedere empiric o apariţie de excepţie, nefiind însă din acest motiv „anormal"; dimpotrivă, el e în măsură să ateste normalitatea. Aceeaşi idee trebuie, aşadar, aplicată şi unor aspecte ale erosului, ale dragostei şi ale sexualităţii, care astăzi, chiar dacă sunt considerate ca posibile, în ochii

celor mai mulţi pot apărea ca anormale şi excepţionale, practic netrebuind să se ţină seama de ele. Iarăşi, într-o consideraţie de ordin superior, criteriile se pot interveni: anormalul (tipicul) este normalul, iar normalul (ceea ce de obicei se întâlneşte la cei mai mulţi) este anormalul.

Această consideraţie îşi găseşte o aplicaţie specială atunci când formele astăzi universal răspândite ale sexualităţii sunt confruntate cu alte orizonturi care ni s-au arătat din studiul altor vremuri şi al altor civilizaţii. Omul modern s-a obişnuit să considere drept normală civilizaţia sa, adică ansamblul comportamentelor de care ea este caracterizată în cea mai mare măsură. El nu se îndoieşte aproape deloc că orice altă civilizaţie şi orice formă de existenţă diferită din trecut trebuie măsurate după scara faptelor care-i sunt astăzi familiare. Dacă se persistă în această infatuare singulară, atunci şi în ceea ce priveşte sexul se va impune o idee total distorsionată şi trunchiată despre „normal” şi „real”. În fapt, «tot ceea ce în zilele noastre şi în genere în epoca modernă este cât de cât remarcabil, ca în orice domeniu semnificativ din punct de vedere spiritual, şi în cel al sexului şi al dragostei prezintă un caracter regresiv. Acelei moderne „demonii a sexului” la care ne-am referit în Introducere îi corespund în general forme ale unei senzualităţi primitivizate, degenerate sau vecine cu nevroza şi cu depravarea cea mai banală. De aici, nivelul literaturii sexologice, erotice sau criptopornografice din zilele noastre, ca şi al atâtor opere ce ar vrea să fie de popularizare şi de îndrumare pentru viaţa sexuală. Or, aceeaşi modificare şi lărgire a perspectivelor la care am căutat să contribuim în alte lucrări ale noastre consacrate altor subiecte, prezentul studiu şi-a propus-o şi el, într-unul din aspectele sale principale, anume în ceea ce priveşte domeniul erosului şi al sexului. Tot aşa cum lumea tradiţională şi tot ce s-a păstrat din ea până în vremuri relativ recente în civilizaţii diferite de cea a Occidentului modern cunoşteau o imagine

a omului care, întrucât nu era limitat la materialitate, la „psihologie” şi la fiziologie, era infinit mai completă decât cea modernă, la fel şi sexul a fost studiat şi activat şi în valenţele şi posibilităţile sale superioare. Iar o înţelegere efectivă, adică genetică, a înseşi formelor la care s-a restrâns astăzi sexul şi, în general, a acelora accesibile marii majorităţi a tipurilor umane mai puţin diferenţiate, forme pe care le-am putea numi prea bine subproduse ale sexului, nu o putem dobândi decât raportându-ne la categoriile, cunoştinţele şi experienţele acelei lumi diferite.

Iată prin urmare perspectivele pe care a vrut să le deschidă încercarea de faţă, propunându-şi doar o lărgire a cunoaşterii: să dea senzaţia că toate lucrurile asupra cărora ne-am obişnuit să ne îndreptăm privirea şi care, aproape fără excepţie, ne stau în preajmă şi ne apar ca normale şi evidente, nu epuizează totul şi că, în privinţa teoriilor sexologice curente, cu deosebire a celor influenţate de biologismul evoluţionist sau de ideile fixe psihanalitice, ele nu reuşesc nici măcar să atingă în treacăt ceea ce este cu adevărat important. Şi simplul fapt ca discuţia despre o metafizică a sexului să nu-i mai apară cititorului ca o extravaganţă ar însemna, mult. Apoi, unele dintre cele afirmate de noi vor putea servi oricărei persoane mai calificate şi mai evoluate pentru a-şi clarifica propriile experienţe şi probleme. În ceea ce priveşte domeniul acoperit de *sacnim sexuale* şi tot ceea ce a fost examinat îndeosebi în ultimul capitol în legătură cu doctrinele secrete, câştigul va fi eventual ideea că asemenea fapte pot exista, posibilitate atestată de tradiţii adeseori multiseculare şi concordante. Cu toate că am menţionat cazuri de prelungire până în zilele noastre a unor tradiţii de acest fel. cvasitotalitatea contemporanilor noştri exclud ideea că ar putea face mai mult decât să ia doar act de ele, şi pesemne la fel stau lucrurile şi în cazul domeniilor de graniţă ale erosului profan însuşi, asupra

căruia am zăbovit adeseori. Omul e divers, lumea înconjurătoare e diversă, practic putem conta numai pe cazuri excepţionale. Totuşi, după cum am mai spus la început, repetând cele scrise de noi cu diferite alte ocazii şi în alte contexte privitor la scopul pe care îl putem urmări luminând un aspect sau altul al concepţiei de viaţă non-moderne şi al comportamentelor corespunzătoare, e un câştig considerabil dacă ajungi să dobândeşti un simţ al distanţelor spre a-ţi da seama de punctul în care ne aflăm astăzi. Chiar şi în privinţa sexului, redescoperirea semnificaţiei sale primare şi mai profunde, ca şi utilizarea posibilităţilor lui superioare depind de eventuala reintegrare a omului modern, de înălţarea lui şi trecerea dincolo de depresiunile psihice şi spirituale în care a fost condus de mirajele civilizaţiei sale materiale: căci în aceste depresiuni, însăşi semnificaţia faptului de a fi cu adevărat bărbat sau femeie ameninţată să se şteargă, sexul neslujind la altceva decât să ducă şi mai jos; chiar dacă facem abstracţie de mase, el nu va fi decât mângâierea iluzorie, obscură, disperată pentru dezgustul şi angoasa existenţială ale aceluia care s-a înfundat pe un drum fără ieşire.

Reflecţii despre *Metafizica sexului* a lui Julius Evola (Fausto Antonini) 5
Nota traducătorului 23
INTRODUCERE
1. Delimitarea subiectului 25
2. Sexul în lumea modernă 32
Capitolul I
EROS ŞI DRAGOSTE SEXUALĂ
3. Prejudecata evoluţionistă 37
4. Dragoste şi sex 39
5. Erosul şi instinctul reproducerii 41
6. Mitul „geniului speciei” 46
7. Erosul şi tendinţa către plăcere 50

8. Despre „voluptate” 52
9. Teoria magnetică a dragostei 56
10. Treptele sexuării 65
11. Sex fizic şi sex intern 70
12. Condiţionări şi forme ale atracţiei erotice 75
Capitolul II METAFIZICA SEXULUI
13. Mitul androginului 84
14. Erosul şi varietăţile beţiei 90
15. Biologizarea şi căderea erosului 93
16. Afrodita Urania. Erosul şi frumuseţea 100
414 CUPRINS
17. Impulsul sexual. Mitul despre Poros şi Penia
Anexă la Capitolul II
18. Despre homosexualitate
Capitolul III
FENOMENE DE TRANSCENDENŢĂ ÎN DRAGOSTEA PROFANĂ
19. Sexul şi valorile umane 117
20. „Dragoste veşnică”. Gelozie. Orgoliu sexual 122
21. Fenomene de transcendenţă la pubertate 126
22. Dragoste, inimă, vis, moarte * 132
23. Complexul dragoste-durere-moarte 136
24. Voluptate şi suferinţă. Complexul sado-masochist 141
25. Extaze erotice şi extaze mistice 149
26. Despre experienţa acuplării 152
27. Varietăţi ale pudorii. Metafizica pudorii 161
28. Semnificaţia orgiei 168 Anexe la Capitolul III 172
29. Marchizul de Sade şi „Calea Mâinii stângi” 172
30. Rasputin şi secta hlîstilor 182
Capitolul IV
ZEI ŞI ZEIŢE, BĂRBAŢI ŞI FEMEI
31. Mitologie, ontologie şi psihologie 187
32. Diada metafizică 190
33. Arhetipuri demetrice şi arhetipuri afroditice. Fecioara. Nuditatea abisală 200

34. Diferenţieri tipice ale virilităţii în mit 210
35. Masculinul şi femininul în manifestare 213
36. Despre demonia femininului. Simbolismul acuplării inversate 220
37. Falus şi menstre 227
38. Psihologia masculină şi psihologia feminină 233
39. Femeia ca mamă şi femeia ca iubită 241
40. Milă, sexualitate şi cruzime la femeie 248
41. Despre puterea de fascinaţie a femeii. Activitate şi pasivitate în dragostea sexuală 251
42. Despre etica sexelor 261
Capitolul V
SACRALIZĂRI ŞI EVOCĂRI
43. Căsătoria ca „Mister" în lumea tradiţiei
44. Creştinismul şi sexualitatea
45. Prostituţia sacră. Hierogamiile 279
46. Incubi şi sucubi. Fetişism şi procese de evocare 286
47. Procese de evocare în dragostea cavalerească medievală 294
48. Despre experienţele iniţiatice ale „Supuşilor Iubirii" 300 Anexe la Capitolul V 310
49Despre semnificaţia Sabatului şi a „liturghiilor negre" 310
50. Doctrina despre androgin în misticismul creştin – 320
Capitolul VI i
SEXUL ÎN DOMENIUL INIŢIERILOR ŞI AL MAGIEI
51. Transmutările şi preceptul castităţii 328
52. Tehnici de transmutaţie endogenă în *kuntialinl-yoga* şi în daoism * 333
53. Sexul în Kabbală şi în Misterele Eleusine 341
54. Practicile sexuale tantrice 345
55. Despre formele şi pericolele unirii sexuale în tantrism 353
56. Practici sexuale în daoismul chinez 369

57. Practici sexuale arabe şi simbolistică hermetică 380
58. Myriam şi „piromagia” 386
59. „Lumina Sexului” şi „Legea Thelemei” 391
60. Precondiţiile în *magia sexualis* operativă – 400
CUVÂNT FINAL 409
teqdaucida
— 6.
COI **SOŢIE DE** SURTUALI VTB UNIVERSALA
Temi lucida e pământ luminos şi lumină întrupată. E un ţinut intermediar, un istm îmbe universul vizibil, al omului, şi universul transomenesc şi transvizual, al ierarhiilor cereşti. Textele acestei colecţii îl invită pe cititor să iasă din *sensibil* fără a ieşi din *real* – şi să atingă astfel pragul dincolo de care pământul din noi devine pământ văzător.
ANDREI PLEŞU
Julius Evola METAFIZICA SEXULUI
„Sexul este «cea mai mare forţă magică a naturii»;
În al acţionează un impuls care prefigurează misterul linului, chiar dacă aproape totul, în relaţiile dintre bărbat şi femeie, se degradează în îmbrăţişări animalice de descompune şi se risipele în sentimentalisme fade şi idealizante sau în regimul domestici al legăturilor conjugale socialmente ajtonzat J. Şi iotuşi, dacă în existenţa obişnuită se manifestă involuntar un reflex ai unei transcendenţe *tră Pf**,* asta se întâmplă prin sex şi, când e vorba de omul comun.
— o întâmplă *numai* prin sex… numai cei ce se ridică până la o experienţă eroică sau ascetică merg, în această privinţă, mai departe. Pentru omenirea comună însă, doar sexul procura, fie doar şi în extazul, în mirajul sau în trauma obscură de o clipă, deschideri dincolo de condiţionările existenţei pur individuale. Acesta e adevăratul **fundament** al însemnătăţii pe care dragostea şi sexul au avut-o şi o vor avea întotdeauna în viaţa

umană”.

JULIUS EVOLA
ISBN 973 – 28 – 0476 – 9
LEI 3900